الرد على المنطقيين

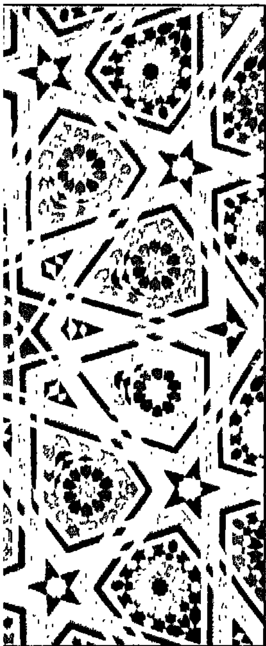
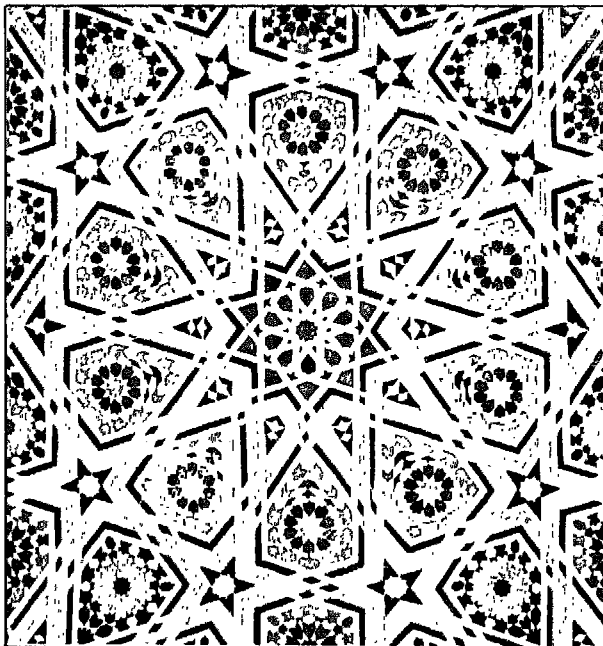
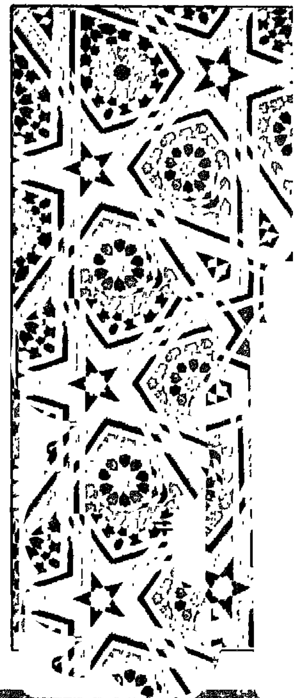
شيخ الإسلام ابن تيمية

"٢"

مبحث الاستدلالات

تقديم وضبط وتعليق

الدكتور رفيق العجم

دار الفكر اللبناني

الرد على المنطقيين

الرد على المنطقيين

شيخ الإسلام ابن تيمية

"٢"

مبحث الاستدلالات

تقديم وضبط وتعليق
الدكتور رفيق العجم

دار الفكر اللبناني
بيروت

دار
الفكر اللبناني
للطباعة والنشر

كورنيش بشارة الخوري - بيروت - لبنان
هاتف: ٦٣٠٩٠٦ - ٦٣١٠٠٢ - ٦٣٠٧٥٧
ص.ب: ٤٦٩٩ أو ١٤/٥٤٩٠

الطبعة الأولى ١٩٩٣

المقـام الـرابـع
(المقام الإيجابي في «الأقيسة والتصديقات»)

(في قولهم: إنّ القياس بفيد العلم بالتصديقات)
فصـــل

وأمّا المقام الثاني، وهو المقام الرابع من المقامات (٢٣٩) الأربعة المذكورة أولاً. وهو أدقّ المقامات.

تبصرة على ما تقدّم من المقامات

فإنّ ما نبّهنا عليه خطأهم في منع إمكان «التصوّر» إلاّ بـ «الحد»، بل ومِن نَفى دعوى حصول «التصوّر» بـ «الحد». ونفى انحصار «التصديق» فيما ذكروه من «القياس» مدركه قريب، والعلم به ظاهر، وخطأ المنطقيين فيه واضح بأدنى تدبّر. وإنّما يلبّسون على الناس بالتهويل والتطويل.

المقامان الأول والثاني

وأظهرها خطأ دعواهم أنّ «التصوّرات» المطلوبة لا تحصل إلاّ بما ذكروه من «الحدّ». ثمّ أنّ مجرّد «الحدّ» يفيد «تصوّر» الحقائق الثابتة في الخارج بمجرّد قول الحادّ، سواءً جعل «الحدّ» هو الجملة التامّة الخبرية التي يسمّونها «القضية» و«التقييد» الخبري، أو جعل «الحدّ»، هو خبر المبتدأ المفرد وإن كان له صفات تقيّده وتميّزه فإنّه إذا قال: «ما الإنسان؟». فقيل: «الحيوان الناطق»، أو قيل: «الإنسان الحيوان الناطق»، فقد يقال: الحدّ هو قولك: «الإنسان هو الحيوان الناطق»؛ وقد يقال: بل الحد «الحيوان الناطق». وهذا في حكم المفرد، وليس هذا كلاماً تامّاً يحسن السكوت عليه إن لم يُقدّر له مبتدأ يكون خبراً عنه، أو جعل مبتدأ خبر محذوف. ومن

جعل هذا وحده هو الحد، وجعله بمجرّده يفيد تصوّر الحقيقة، فقوله أبعد عن الصواب.

المقام الثالث

وبعد ذلك قولهم: إنّ شيئاً من «التصديقات» المطلوبة لا ينال (٢٤٠) إلاّ بما ذكروه من «القياس». فإنّ هذا النفي العام أمر لا سبيل إلى العلم به، ولا يقوم عليه دليل أصلاً. وقد أشرنا إلى فساد ما ذكروه مع أنّه معلوم البطلان بما يحصل من «التصديقات» المطلوبة بدون ما ذكروه من «القياس»، كما يحصل «تصوّرات» مطلوبة بدون ما يذكرونه من «الحدّ».

بخلاف هذا المقام الرابع. فإنّ كون «القياس» المؤلّف من مقدّمتين يفيد «النتيجة» هو أمر صحيح في نفسه.

كون القياس المنطقي عديم التأثير في العلم وجوداً وعدماً

لكن الذي بيّنه نظّار المسلمين في كلامهم على هذا المنطق اليوناني المنسوب إلى أرسطو صاحب التعاليم أنّ ما ذكروه من صور «القياس» وموادّه، مع كثرة التعب العظيم، ليس فيه فائدة علمية. بل كلّ ما يمكن علمه بـ «قياسهم» المنطقي يمكن علمه بدون «قياسهم» المنطقي، وما لا يمكن علمه بدون «قياسهم» لا يمكن علمه بـ« قياسهم». فلم يكن في «قياسهم» لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يعلم بدونه، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه. فصار عديم التأثير في العلم وجوداً وعدماً، ولكن فيه تطويل كثير متعب. فهو مع أنّه لا ينفع في العلم، فيه إتعاب الأذهان، وتضييع الزمان، وكثرة الهذيان.

والمطلوب من الأدلة والبراهين بيان العلم، وبيان الطرق المؤدّية إلى العلم. قالوا (يعني نظّار المسلمين): وهذا لا يفيد هذا المطلوب، بل قد يكون من الأسباب المعوّقة له لما فيه من كثرة تعب الذهن. كما يريد أن (٢٤١) يسلك الطريق ليذهب إلى مكة أو غيرها من البلاد. فإذا سلك الطريق المستقيم المعروف وصل في مدّة قريبة بسعي معتدل. وإذا قيض له من يسلك به التعاسيف ـ والعسف في اللغة: الأخذ على غير طريق بحيث يدور به طرقاً دائرة ـ ويسلك به مسالك منحرفة فإنّه يتعب تعباً كثيراً حتّى يصل إلى الطريق المستقيمة إن وصل. وإلاّ فقد يصل إلى غير المطلوب، فيعتقد اعتقادات فاسدة. وقد يعجز بسبب ما يحصل له من التعب والإعياء، فلا هو نال مطلوبه، ولا هو استراح. هذا إذا بقي في الجهل البسيط. وهكذا هؤلاء.

ولهذا حكى من كان حاضراً عند موت إمام المنطقيين في زمانه الخونجي[1] صاحب «الموجز» و«كشف الأسرار» وغيرهما أنّه قال عند موته: «أموت وما علمت شيئاً إلّا علمي بأنّ «الممكن يفتقر إلى الواجب»؛ ثمّ قال: «الافتقار وصف سلبي. أموت وما علمت شيئاً».

فهذا حالهم إذا كان منتهى أحدهم الجهل البسيط. وأمّا من كان منتهاه الجهل المركّب فكثير. والواصل منهم إلى علم يشبّهون بمن قيل له «أين أذنك؟»، فأدار يده فوق رأسه ومدّها إلى أذنه بكلفة وقد كان يمكنه أن يوصلها إلى أذنه من تحت رأسه، فهو أسهل وأقرب.

استعمال طرق غير الفطرية تعذيب للنفوس بلا منفعة

والأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير الفطرية كانت تعذيباً للنفوس بلا منفعة لها. كما لو قيل لرجل: «اقسم هذه الدراهم (٢٤٢) بين هؤلاء النفر بالسويّة»، فإنّ هذا ممكن بلا كلفة. فلو قال له قائل: اصبر، فإنّه لا يمكنك «القسمة» حتّى تعرف حدّها، وتميّز بينها وبين «الضرب». فإنّ «القسمة» عكس «الضرب»، فإنّ «الضرب» هو تضعيف آحاد العددين بآحاد العدد الآخر، و«القسمة» توزيع آحاد أحد العددين على آحاد العدد الآخر. ولهذا إذا ضرب «الخارج بالقسمة» في «المقسوم» عليه» عاد «المقسوم»، وإذا قسم «المرتفع بالضرب» على أحد «المضروبين» خرج «المضروب» الآخر. ثمّ يقال: ما ذكرته في حدّ «الضرب» لا يصحّ، فإنّه إنّما يتناول ضرب العدد الصحيح، لا يتناول ضرب المكسور. بل الحد الجامع لهما أن يقال: «الضرب طلب جملة تكون نسبتها إلى أحد المضروبين كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر». فإذا قيل: اضرب النصف في الربع، فالخارج هو الثمن، ونسبته إلى الربع كنسبة النصف إلى الواحد.

فهذا وإن كان كلاماً صحيحاً، لكن من المعلوم أنّ من معه مال يريد أن يقسّمه بين عدد يعرفهم بالسويّة إذا ألزم نفسه أنّه لا يقسّمه حتّى يتصوّر هذا كلّه كان هذا تعذيباً له بلا فائدة. وقد لا يفهم هذا الكلام، وقد يعرض له فيه إشكالات.

«الدليل» ما كان موصلاً إلى المطلوب

فكذلك «الدليل» و«البرهان». فإنّ الدليل هو المرشد إلى المطلوب والموصل

---

(١) الخونجي: هو القاضي أفضل الدني محمد الخونجي المتوفي سنة ٦٤٩ هـ.

جعل هذا وحده هو الحد، وجعله بمجرّده يفيد تصوّر الحقيقة، فقوله أبعد عن الصواب.

المقام الثالث

وبعد ذلك قولهم: إنّ شيئاً من «التصديقات» المطلوبة لا ينال (٢٤٠) إلاّ بما ذكروه من «القياس». فإنّ هذا النفي العام أمر لا سبيل إلى العلم به، ولا يقوم عليه دليل أصلاً. وقد أشرنا إلى فساد ما ذكروه مع أنّه معلوم البطلان بما يحصل من «التصديقات» المطلوبة بدون ما ذكروه من «القياس»، كما يحصل «تصوّرات» مطلوبة بدون ما يذكرونه من «الحدّ».

بخلاف هذا المقام الرابع. فإنّ كون «القياس» المؤلّف من مقدّمتين يفيد «النتيجة» هو أمر صحيح في نفسه.

كون القياس المنطقي عديم التأثير في العلم وجوداً وعدماً

لكن الذي بيّنه نظّار المسلمين في كلامهم على هذا المنطق اليوناني المنسوب إلى أرسطو صاحب التعاليم أنّ ما ذكروه من صور «القياس» وموادّه، مع كثرة التعب العظيم، ليس فيه فائدة علمية. بل كلّ ما يمكن علمه بـ«قياسهم» المنطقي يمكن علمه بدون «قياسهم» المنطقي، وما لا يمكن علمه بدون «قياسهم» لا يمكن علمه بـ« قياسهم». فلم يكن في «قياسهم» لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يعلم بدونه، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه. فصار عديم التأثير في العلم وجوداً وعدماً، ولكن فيه تطويل كثير متعب. فهو مع أنّه لا ينفع في العلم، فيه إتعاب الأذهان، وتضييع الزمان، وكثرة الهذيان.

والمطلوب من الأدلة والبراهين بيان العلم، وبيان الطرق المؤدّية إلى العلم. قالوا (يعني نظّار المسلمين): وهذا لا يفيد هذا المطلوب، بل قد يكون من الأسباب المعوّقة له لما فيه من كثرة تعب الذهن. كما يريد أن (٢٤١) يسلك الطريق ليذهب إلى مكة أو غيرها من البلاد. فإذا سلك الطريق المستقيم المعروف وصل في مدّة قريبة بسعي معتدل. وإذا قُيض له من يسلك به التعاسيف ـ والعسف في اللغة: الأخذ على غير طريق بحيث يدور به طرقاً دائرة ـ ويسلك به مسالك منحرفة فإنّه يتعب تعباً كثيراً حتّى يصل إلى الطريق المستقيمة إن وصل. وإلاّ فقد يصل إلى غير المطلوب، فيعتقد اعتقادات فاسدة. وقد يعجز بسبب ما يحصل له من التعب والإعياء، فلا هو نال مطلوبه، ولا هو استراح. هذا إذا بقي في الجهل البسيط. وهكذا هؤلاء.

ولهذا حكى من كان حاضراً عند موت إمام المنطقيين في زمانه الخونجي[1] صاحب «الموجز» و«كشف الأسرار» وغيرهما أنّه قال عند موته: «أموت وما علمت شيئاً إلّا علمي بأنّ «الممكن يفتقر إلى الواجب»؛ ثمّ قال: «الافتقار وصف سلبي. أموت وما علمت شيئاً».

فهذا حالهم إذا كان منتهى أحدهم الجهل البسيط. وأمّا من كان منتهاه الجهل المركّب فكثير. والواصل منهم إلى علم يشبّهون بمن قيل له «أين أذنك؟»، فأدار يده فوق رأسه ومدّها إلى أذنه بكلفة وقد كان يمكنه أن يوصلها إلى أذنه من تحت رأسه، فهو أسهل وأقرب.

استعمال طرق غير الفطرية تعذيب للنفوس بلا منفعة

والأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير الفطرية كانت تعذيباً للنفوس بلا منفعة لها. كما لو قيل لرجل: «اقسم هذه الدراهم (٢٤٢) بين هؤلاء النفر بالسويّة»، فإنّ هذا ممكن بلا كلفة. فلو قال له قائل: اصبر، فإنّه لا يمكنك «القسمة» حتّى تعرف حدّها، وتميّز بينها وبين «الضرب». فإنّ «القسمة» عكس «الضرب»، فإنّ «الضرب» هو تضعيف آحاد العددين بآحاد العدد الآخر، و«القسمة» توزيع آحاد أحد العددين على آحاد العدد الآخر. ولهذا إذا ضرب «الخارج بالقسمة» في «المقسوم» عليه» عاد «المقسوم»، وإذا قسم «المرتفع بالضرب» على أحد «المضروبين» خرج «المضروب» الآخر. ثمّ يقال: ما ذكرته في حدّ «الضرب» لا يصحّ، فإنّه إنّما يتناول ضرب العدد الصحيح، لا يتناول ضرب المكسور. بل الحد الجامع لهما أن يقال: «الضرب طلب جملة تكون نسبتها إلى أحد المضروبين كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر». فإذا قيل: اضرب النصف في الربع، فالخارج هو الثمن، ونسبته إلى الربع كنسبة النصف إلى الواحد.

فهذا وإن كان كلاماً صحيحاً، لكن من المعلوم أنّ من معه مال يريد أن يقسّمه بين عدد يعرفهم بالسويّة إذا ألزم نفسه أنّه لا يقسّمه حتّى يتصوّر هذا كلّه كان هذا تعذيباً له بلا فائدة. وقد لا يفهم هذا الكلام، وقد يعرض له فيه إشكالات.

«الدليل» ما كان موصلاً إلى المطلوب

فكذلك «الدليل» و«البرهان». فإنّ الدليل هو المرشد إلى المطلوب والموصل

---

(١) الخونجي: هو القاضي أفضل الدني محمد الخونجي المتوفي سنة ٦٤٩ هـ.

إلى المقصود. وكل ما كان مستلزماً لغيره فإنّه يمكن أن يستدلّ به عليه. ولهذا قيل: الدليل ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم أو ظن. وبعض المتكلّمين يخص لفظ «الدليل» بما يوصل إلى العلم، ويسمّى ما يوصل إلى الظن «أمارة». وهذا اصطلاح من اصطلح عليه من المعتزلة (٢٤٣) ومن تلقاه عنهم.

فالمقصود أنّ كلّ ما كان مستلزماً لغيره بحيث يكون ملزوماً له فإنّه يكون دليلاً عليه وبرهاناً له، سواءً كانا وجوديين أو عدميين، أو أحدهما وجودياً والآخر عدمياً. فأبداً الدليل ملزوم للمدلول عليه، والمدلول لازم للدليل.

ثمّ قد يكون الدليل مقدّمة واحدة متى عُلمت عُلم المطلوب. وقد يحتاج المستدل إلى مقدّمتين، وقد يحتاج إلى ثلاث مقدّمات، وأربع، وخمس، وأكثر، ليس لذلك حدّ مقدر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب. بل ذلك بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب، والدليل، ولوازم ذلك وملزوماته.

فإذا قُدر أنّه قد عرف ما به يعلم المطلوب إلاّ مقدّمة واحدة كان دليله الذي يحتاج إلى بيانه له تلك المقدّمة. كمن علم أنّ «الخمر محرّم»، وعلم أنّ «النبيذ المتنازع فيه مسكر»، لكن لم يعلم أنّ «كل مسكر هو خمر»، فهو لا يحتاج إلاّ إلى هذه المقدّمة. فإذا قيل: ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنّه قال: «كلّ مسكر خمر»، حصل مطلوبه، ولم يحتج إلى أن يقال: «كلّ نبيذ مسكر» و«كل مسكر خمر»، ولا أن يقال: «كلّ مسكر خمر» و«كل خمر حرام». فإنّ هذا كلّه معلوم له، لم يكن يخفى عليه إلاّ أنّ اسم «الخمر» هل هو مختصّ ببعض المسكرات كما ظنّه طائفة من علماء المسلمين، (٢٤٤) أو هو شامل لكلّ مسكر. فإذا ثبت له عن صاحب الشرع أنّه جعله عامّاً لا خاصاً حصل مطلوبه. وهذا الحديث في صحيح مسلم، ويرى بلفظين: «كل مسكر خمر، وكلّ مسكر حرام».

ولم يقل: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام» كالنظم اليوناني، وإن كان روى في بعض طريق الحديث فليس بثابت. فإنّ النبيّ ﷺ أجلّ قدراً في علمه وبيانه من أن يتكلّم بمثل هذيانهم. فإنّه إن قصد مجرّد تعريف الحكم لم يحتجّ مع قوله إلى دليل. وإن قصد بيان الدليل، كما بيّن الله في القرآن عامّة المطالب الإلّهيّة التي تُقرّر الإيمان بالله ورسله واليوم الآخر، فهو صلّى الله عليه وسلّم أعلم الخلق بالحق وأحسنهم بياناً له.

فعلم أنّه ليس جميع المطالب يحتاج إلى مقدّمتين، ولا يكفي في جميعها مقدّمتان، بل يذكر ما يحصّل به البيان والدلالة، سواءً كان مقدّمة، أو مقدّمتين، أو

أكثر وما قُصد به هدىً عاماً كالقرآن الذي أنزله الله بياناً للناس يذكر فيه من الأدلّة ما ينتفع به الناس عامّة.

وأمّا ما قد يعرض لبعضهم في بعض الأحوال من سفسطة تشكّكه في المعلومات فتلك من جنس المرض والوساوس. وهذه إنّما يمكن بيان أنواعها العامّة، وأمّا ما يختصّ به كلّ شخص فلا ضابط له حتّى يذكر في كلام. بل هذا يزول بأسباب تختصّ بصاحبه، كدعائه لنفسه، ومخاطبة شخص معيّن له بما يناسب حاله، ونظره هو فيما يخصّ حاله، ونحو ذلك.

وأيضاً فما يذكرونه من (٢٤٥) «القياس» لا يفيد إلّا العلم بأمور كلية، لا يفيد العلم بشيء معيّن من الموجودات، ثمّ تلك الأمور الكلية يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أيسر من «قياسهم»، فلا تعلم كلية بـ«قياسهم» إلّا والعلم بجزئياتها ممكن بدون «قياسهم الشمولي»، وربما كان أيسر. فإنّ العلم بالمعيّنات قد يكون أبين من العلم بالكليات. وهذا مبسوط في موضعه.

ليس في قياسهم إلّا صورة الدليل من غير بيان صحته أو فساده

والمقصود هنا أنّ المطلوب هو العلم، والطريق إليه هو الدليل. فمن عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه، سواءً نظمه بقياسهم أم لا. ومن لم يعرف دليله لم ينفعه قياسهم. ولا يقال أنّ قياسهم يعرِّف صحيح الأدلّة من فاسدها، فإنّ هذا إنّما يقوله جاهل لا يعرف حقيقة قياسهم. فإنّ قياسهم ليس فيه إلّا شكل الدليل وصورته. وأمّا كون الدليل المعيّن مستلزماً لمدلوله فهذا ليس في قياسهم ما يتعرّض له بنفي ولا إثبات. وإنّما هذا بحسب علمه بالمقدّمات التي اشتمل عليها الدليل، وليس في قياسهم بيان صحة شيء من المقدّمات ولإفسادها. وإنما يتكلّمون في هذا إذا تكلّموا في مواد القياس، وهو الكلام في المقدمات من جهة ما يصدق بها. وكلامهم في هذا فيه خطأ كثير، كما نُبّه عليه في موضع آخر.

الحقيقة المعتبرة في كلّ دليل هو «اللزوم»

والمقصود هنا أنّ الحقيقة المعتبرة في كلّ برهان ودليل في العالم هو «اللزوم». فمن عرَف أنّ هذا لازم لهذا استدلّ بالملزوم على اللازم، وإن لم يذكر لفظ «اللزوم» ولا تصوّر معنى هذا اللفظ. بل من عرف أنّ كذا لا بدّ له من كذا، (٢٤٦) أو أنّه إذا كان كذا كان كذا، وأمثال هذا، فقد علِم «اللزوم». كما يعرّف أنّ كل ما في الوجود فهو آية لله، فإنّه مفتقر إليه محتاج إليه، لا بدّ له منه، فيلزم من وجوده وجود الصانع.

وكما يعلم أنّ المحدَث لا بدّ له من محدِث، كما قال تعالى: ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَـلِقُونَ﴾[1]. وفي الصحيحين عن جُبَيْر بن مُطعم أنّه لمّا قدم في فداء الأسرى عام بدرٍ سمع النبيّ ﷺ يقرأ في المغرب بـ «الطّور». قال: فلمّا سمعت قوله: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَـلِقُونْ﴾[2] أحسست بفؤادي قد انصدع»[3].

فإنّ هذا تقسيم حاصر. يقول: أخُلقوا من غير خالق خلقهم؟ فهذا ممتنع في بداية العقول. أم هم خَلقوا أنفسهم؟ فهذا أشدّ امتناعاً. فعلم أنّ لهم خالقاً خلقهم. وهو سبحانه ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليبيّن أنّ هذه القضية التي استدلّ بها فطرية، بديهيّة، مستقرّة في النفوس، لا يمكن أحداً إنكارها. فلا يمكن صحيح الفطرة أن يدّعي وجود حادث بدون محدِث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول هو أحدث نفسه.

كتاب «تعارض العقل والنقل» للمصنف

وقد بسّطنا الكلام على ما قاله الناس في هذا المقام من «الحدوث والإمكان» و«علّة الافتقار إلى المؤثر»، وذكرنا عامّة طرائق أهل الأرض في «إثبات الصانع» من المتكلّمين، والفلاسفة، وطرق الأنبياء صلوات الله عليهم، وما سلكه عامة نظّار الإسلام من معتزليّ، وكرّاميّ، وكلّابيّ، وأشعري، وفيلسوف، وغيرهم، في غير موضع، مثل كتاب (٢٤٧) «تعارض العقل والنقل»[4]، وغير ذلك.

---

(١) الطور ٥٢ / ٣٥.

(٢) الطور ٥٢ / ٣٥.

(٣) أخرجه البخاري في التفسير بلفظ: «فلما بلغ هذه الآية: أم خلقوا من غير شيء - إلى قوله - مصيطرون - الطور ٥٢ / ٣٥ - ٣٧ - كاد قلبي أن يطير». وفي المغازي بلفظ: قال: «وذلك أول ما وقر الإيمان في قلبي». قال الحافظ ابن حجر: ولسعيد بن منصور عن هشيم عن الزهري: «فكأنما صدع قلبي حين سمعت القرآن». وكان جبير بن مطعم. (بن عدي بن نوفل بن عبد مناف) يومئذ مشركاً، وكان ذلك في السنة الثانية من الهجرة، ثم أسلم عام خيبر، وكان من أنسب قريش لقريش، رضي الله تعالى عنه. مات بالمدينة سنة ثمان أو تسع وخمسين.

(٤) «تعارض العقل والنقل»: هو الكتاب المعروف (باسم «بيان موافقة صريح العقل لصحيح النقل» «المطبوع على هامش كتاب «منهاج السنّة النبويّة في رد الشيعة والقدرية» للمصنف أيضاً بمط. الأميرية بمصر، سنة ١٣٢١ - ٢٣ هـ في ٤ مجلّدات. قد فات صاحب «كشف الظنون»..

وكذلك بيّنا طرق الناس في إثبات العلم بالنبوّات في «شرح الأصبهانيـة»[١] و«كتاب الردّ على النصارى»[٢] وغيرهما.

= ذكره، فاستدركه عليه اسماعيل باشـا البابـاني في «إيضاح المكنـون في الذيـل على كشف الظنون» ط. استانبول سنة ١٣٦٤ هـ. بدأه المصنف بذكر أصل فاسد للمتكلّمين بقولهم «إذا تعارض النقل والعقل، إلخ». ومنه سمّي الكتاب مختصراً بهذا الاسم.
وقد نوّه الحافظ ابن القيم بهذا الكتاب في كتابه «طريق الهجرتين» بقوله: «فإذا رأى المؤمن المتكلّمين قد تعدّى أحدهم إلى ما جاء به الرسول يناقضه ويعارضه فليعلم أنّهم لا طريق لهم إلى ذلك أبداً، ولا يقع ردُّهم إلاّ على أمثالهم وأشباههم. وأما ما جاء به الرسول فمحفوظ من تطرّق المعارضة والمناقضة إليه... ولـولا أنّ كل مسـائل القـوم وشبههم التي خالفـوا فيها النصوص بهذه المثابة لذكرنا من أمثلة ذلك ما تقرّ به عيون أهل الإيمان. وقـد كفانـا شيخ الإسلام ابن تيمية هذا المقصد في عامة كتبه، لا سيما كتابه الذي وسمه بـ «بيان موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح». فمزق فيه شملهم كل ممزق، وكشف أسرارهم، وهتك أستارهم. فجزاه الله عن الإسلام وأهله من أفضل الجزاء - انتهى ملخصاً.
وذكر المصنف له ههنا يدل على أنّ هذا الكتاب، أعني «كتاب الرد على المنطقيين»، متأخّر في التصنيف عن ذاك.

(١) «شرح الأصبهانية»: هو كتاب للمصنف مشهور باسم «شرح العقيدة الأصفهانية» قد طبع في المجلّد الخامس من «مجموعة فتاوي ابن تيمية» بمصر سنة ١٣٢٩ هـ، صفحاتـه ١٥٢ من القطع الكبير.
قال في أوّله: سئل شيخ الإسلام وهو مقيم بالديار المصرية في شهور سنة اثني عشر وسبعمائة أن يشرح «العقيدة» التي ألّفها الشيخ شمس الدين محمد بن محمود بن محمد بن عبد الكافي الشهير بشمس الدين الأصفهاني، مولده بأصفهان سنة ٦١٦ هـ ووفاته سنة ٦٨٨ هـ، الإمام المتكلّم المشهور الذي قيل إنّه لم يدخل إلى الديار المصرية أحد من رؤوس علماء الكلام مثله، وأن يبيّن ما فيها. فأجاب إلى ذلك واعتذر بأنّه لا بد عند شرح ذلك الكلام من مخالفة بعض مقاصده لما توجبه قواعد الإسلام... وليعلم أنّ الشرح المطلوب اشتمل مع اختصاره على غرر قواعد أصول الدين التي لم ينهض بتحقيق الحق فيها إلاّ الجهابذة النقاد من سادات الأوّلين والآخرين - انتهى.
ويؤخذ من هذا تاريخ تصنيف هذا الرد، وأنّ المصنف لم يكتبه قبل سنة ٧١٢ هـ على الأقل، أو أنّه ابتدأه قبل ذلك كما مرّ في مقدمته لهذا الرد وأنّ إتمامه قد امتد إلى هذا الوقت. وعلى كل هو متأخّر في التصنيف عن «شرح العقيدة الأصفهانية».

(٢) «كتاب الرد على النصارى»: هو المعروف بـ «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» زاد في أوّله في «كشف الظنون» لفظ «بيان». طبع بمصر سنة ١٣٢٣ هـ في ٤ مجلّدات، تزيد صفحاته على ١٤٠٠ صفحة بالقطع الصغير. رد فيه على رسالة تنسب إلى بولص الراهب أسقف صيدا الأنطاكي المتقدم عصراً، التي سماها «الكتاب المنطيقي الدولة خاني المبرهن عن الاعتقاد الصحيح والرأي المستقيم»، وهي عمدة النصارى التي يعتمد عليها علماؤهم. ومضمونها ستة =

وبيّنا أنّ كثيراً من النظّار يسلك طريقاً في الاستدلال على المطلوب ويقول: لا يوصل إلى المطلوب إلاّ بهذا الطريق، ولا يكون الأمر كما قاله في النفي وإن كان مصيباً في صحة ذلك الطريق. فإنّ المطلوب كلّما كان الناس إلى معرفته أحوج يسَّر الله على عقول الناس معرفة أدلّته. فأدلّة إثبات الصانع وتوحيده، وأعلام النبوّة وأدلّتها كثيرة جداً، وطرق الناس في معرفتها كثيرة. وكثير من الطرق لا يحتاج إليه أكثر الناس، وإنّما يحتاج إليه من لم يعرف غيره، أو من أعرض عن غيره.

وبعض الناس بكون الطريق كلّما كان أدقّ وأخفى وأكثر مقدّمات وأطول كان أنفع له، لأنّ نفسه اعتادت النظر الطويل في الأمور الدقيقة. فإذا كان الدليل قليل المقدّمات، أو كانت جليّة، لم تفرح نفسه به. ومثل هذا قد يستعمل معه الطريق الكلامية المنطقية وغيرها لمناسبتها لعادته، لا لكون العلم بالمطلوب متوقفاً عليها مطلقاً. فإنّ الناس من إذا عرف ما يعرفه جمهور الناس وعمومهم، أو ما يمكن غير الأذكياء معرفته، لم يكن عند نفسه قد امتاز عنهم بعلم، فيحب معرفة الأمور الخفية الدقيقة الكثيرة المقدّمات. وهذا يسلك معه هذه السبيل.

وأيضاً، فإنّ النظر في العلوم الدقيقة يفتِق الذهن ويدرّ به ويقويّه على العلم (٢٤٨) فيصير مثل كثرة الرمي بالنُّشّاب وركوب الخيل تعيّن على قوّة الرمي والركوب وإن لم يكن ذلك وقت قتال. وهذا مقصد حسن.

ولهذا كان كثير من علماء السنّة يرغب في النظر في العلوم الصادقة الدقيقة، كالجبر والمقابلة، وعَويص الفرائض، والوصايا، والدور، لشحذ الذهن. فإنّه علم صحيح في نفسه، ولهذا يسمّى «الرياضي». فإنّ لفظ «الرياضة» يستعمل في ثلاثة أنواع: في رياضة الأبدان بالحركة والمشي، كما يذكر ذلك الأطبّاء وغيرهم؛ وفي رياضة النفوس بالأخلاق الحسنة المعتدلة، والآداب المحمودة؛ وفي رياضة الأذهان بمعرفة دقيق العلم والبحث عن الأمور الغامضة.

ويروى عن عمر بن الخطّاب ـ رضي الله عنه ـ أنّه قال: «إذا لَهَوْتُم فالْهُوا

فصول: ١ ـ دعواهم أنّ محمداً ﷺ لم يبعث إليهم بل إلى أهل الجاهلية؛ ٢ ـ دعواهم أنّ محمداً ﷺ أثنى في القرآن على دينهم ومدحه؛ ٣ ـ دعواهم أن نبوات الأنبياء تشهد لدينهم بأنّه حق، فيجب التمسك به؛ ٤ ـ تقرير ذلك بالمعقول؛ ٥ ـ دعواهم أنّهم موحّدون؛ و٦ ـ أنّ المسيح عليه السلام جاء بعد موسى عليه السلام بغاية الكمال، فلا حاجة إلى شرع مزيد على الغاية. فذكر المصنف مدعاهم بألفاظهم بأعيانها فصلاً فصلاً، وأتبع كل فصل بما يناسبه من الجواب. فجاء الكتاب فريداً في بابه، مشحوناً بفوائد كلّها برهان، وهدى، ونور.

بالرمي، وإذا تحدّثتم فتحدّثوا بالفرائض». أراد: إذا لَهَوْا بعمل أن يَلْهُوا بعمل ينفعهم في دينهم - وهو الرمْي، وإذا لَهَوْا بكلام لَهَوْا بكلام ينفعهم أيضاً في عقلهم ودينهم - وهو الفرائض.

وعلم الفرائض نوعان: أحكام، وحساب.

فالأحكام ثلاثة أنواع. أحدها: علم الأحكام على مذهب بعض الفقهاء، وهذا أوّلها. ويليه علم أقاويل الصحابة والعلماء فيما اختلف فيه منها. ويليه علم أدلّة ذلك من الكتاب والسنّة.

وأمّا علم حساب الفرائض، فمعرفة أصول المسائل وتصحيحها، والمناسخات، وقسمة التركات. وللفرائض في ذلك طرق معلومة وكتب مصنّفة. وهذا الثاني كلّه علم معقول يُعلم بالعقل، كما يعلم بالعقل (٢٤٩) سائر حساب المعاملات، وغير ذلك من الأنواع التي يحتاج إليها الناس.

ثمّ قد ذكروا حساب المجهولات الملقّب بحساب «الجبر والمقابلة»[١]. وهو علم قديم. لكن إدخاله في الوصايا، والدور، ونحو ذلك، أوّل من عُرف أنّه أدخله في ذلك محمد بن موسى الخوارزمي[٢]. وبعض الناس يذكر عن علي بن أبي طالب

---

(١) علم الجبر والمقابلة: (Algebra) هو من فروع علم الحساب لأنّه علم يعرف فيه كيفية استخراج مجهولات عددية من معلومات مخصوصة على وجه مخصوص. ومعنى «الجبر» زيادة قدر ما نقص من الجملة المعادلة بالاستثناء في الجملة الأخرى ليتعادلا. ومعنى «المقابلة» إسقاط الزائد من إحدى الجملتين للتعادل.
واضع الجبر والمقابلة: أوّل من صنف فيه الأستاذ أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي. ولأبي كامل شجاع بن أسلم «كتاب الجبر والمقابلة» مجلّد. ذكر فيه أنّه كان كثير النظر في كتب العلماء بالحساب، فرأى كتاب محمد بن موسى الخوارزمي المعروف بالجبر والمقابلة أصحّها أصلاً، وأصدقها قياساً. وكان مما يجب علينا من التقدمة والإقرار له بالمعرفة والفضل إذ كان السابق إلى «كتاب الجبر والمقابلة»، والمبتدىء له، والمخترع لما فيه من الأصول، إلخ - انتهى - من كشف الظنون. قد طبع «الكتاب المختصر في حساب الجبر والمقابلة» للخوارزمي مع ترجمة باللغة الانكليزية لموسيو فريدرك روزن بلندن سنة ١٨٣٠ - ٣١ م، صفحاته ١٢٣ و٢٠٨ و١٦ - معجم المطبوعات لسركيس.

(٢) الخوارزمي: يكنى أبا عبد الله، أصله من خوارزم، وكان منقطعاً إلى خزانة كتب الحكمة للمأمون، وهو من أصحاب علم الهيئة. وله من الكتب «كتاب الجبر والمقابلة»، وهو أول من صنف فيه. وصنف بعده أبو كامل شجاع بن أسلم «كتاب الوصايا بالجبر والمقابلة» - أخبار الحكماء وكشف الظنون. كان في سنة ٢٥٠ هـ - بروكلمان.

أنّه تكلّم في ذلك، وأنّه تعلّم ذلك من يهودي. هذا كذب على عَليّ ـ رضي الله عنه.

ونحن قد بيّنا في الكتاب المصنف في الدور لمّا ذكرنا فيه أنّ لفظ «الدور» يقال على ثلاثة أنواع.

«الدور الكوني» الذي يذكر في الأدلّة العقلية أنّه «لا يكون هذا حتى يكون هذا ولا يكون هذا حتى يكون هذا». وطائفة من النظّار كالرازي يقولون هو ممتنع. والصواب أنّه نوعان، كما يقوله الآمدي وغيره: دور قَبْلي، ودور مَعِيّ. فـ«الدور القبلي» ممتنع، و«الدور المعي» ممكن.

فـ«الدور القبلي» الذي يذكر في العلل، وفي الفاعل والمؤثر، ونحو ذلك. مثل أن يقال: «لا يجوز أن يكون كلّ من الشيئين فاعلاً للآخر، لأنّ يفضي إلى الدور». وهو أن يكون هذا قبل ذاك، وذاك قبل هذا: وذاك فاعل لهذا، وهذا فاعل لذاك فيكون الشيء فاعلاً لفاعله، ويكون قبل قبله. وقد أورد الرازي وغيره عليه إشكالات ذكرناها وبينّا وجه حلّها في طرق إثبات الصانع.

وأمّا «الدور المعي» فهو كدَور الشرط مع المشروط، وأحد المتضائفين مع الآخر إذا قيل: «صفات الرب لا تكون إلاّ مع ذاته، ولا تكون ذاته إلاّ مع صفاته»، فهذا صحيح. وكذلك (٢٥٠) إذا قيل: «لا تكون الأبوّة إلاّ مع البنوّة، ولا تكون البنوّة إلاّ مع الأبوّة».

والنوع الثاني ممّا يسمّى دوراً «الدور الحكمي الفقهي» المذكور في المسألة السريجيّة[1] وغيرها. وقد أفردنا في هذا مصنّفات وبينّا حقيقة هذا الدور، وأنّه باطل عقلاً وشرعاً. وبيّنا في مصنّف آخر هل في الشريعة شيء من هذا الدور أم لا.

والنوع الثالث «الدور الحسابي». وهو أن يقال: «لا يعلم هذا حتّى يعلم هذا». فهذا هو الذي يطلب حلّه بحساب «الجبر والمقابلة».

وقد ذكر كثير من متأخّري الفقهاء مسائل، وذكروا أنّها لا تنحلّ إلاّ بطريق الجبر

---

(١) المسألة السريجية: مشهورة في الطلاق بين الشافعية، فألفوا فيها مؤلّفات. منها رسالتان للإمام الغزالي: إحداهما في وقوع الطلاق، وهي المسماة بـ«غاية الغور في دراية الدور»، وهي بسيطة. والثانية في عدم وقوعه، سماها «الغور في الدور»، وهي مختصرة، رجع فيها عن الأولى واعتذر ـ عن كشف الظنون.

والمقابلة. وقد بينّا أنّ يمكن الجواب عن كلّ مسألة شرعية جاء بها الرسول ﷺ بدون حساب الجبر والمقابلة، وإن كان أيضاً حساب الجبر والمقابلة صحيحاً. وقد كان لأبي وجدّي[1] ـ رحمهما الله ـ فيه من النصيب ما قد عرف.

ليست شريعة الإسلام موقوفة على شيء من علومهم

فنحن قد بيّنا أنّ شريعة الإسلام ومعرفتها ليست موقوفة على شيء يتعلّم من غير المسلمين أصلاً وإن كان طريقاً صحيحاً. بل طريق الجبر والمقابلة فيها تطويل يغني الله عنه بغيره، كما ذكرنا في المنطق.

وهكذا كلّ ما بعث به الرسول ﷺ، مثل العلم بجهة القبلة، والعلم بمواقيت الصلوٰة، والعلم بطلوع الفجر، والعلم بالهلال. فكلّ هذا يمكن العلم به بالطرق المعروفة التي كان الصحابة والتابعون لهم بإحسان يسلكونها، ولا يحتاج معها إلى شيء آخر، وإن كان كثير من (٢٥١) الناس قد أحدثوا طرقاً أخر، وكثير منهم يظنّ أنه لا يمكن المعرفة بالشريعة إلاّ بها. وهذا من جهلهم.

العلم بجهة القبلة

كما يظنّ طائفة من الناس أنّ العلم بالقبلة لا يمكن إلاّ بمعرفة «أطوال» البلاد و«عروضها».

---

(١) أبي وجدي: أما جده فهو شيخ الإسلام مجد الدين أبو البركات عبدالسلام بن عبدالله بن أبي القاسم بن الخضر بن محمد بن علي بن تيمية الحراني، الفقيه الحنبلي، الإمام، المقرىء، المحدث، المفسّر، الأصولي، النحوي، وأحد الحفاظ الأعلام. ولد سنة ٥٩٠ هـ تقريباً، وتوفي سنة ٦٥٣ هـ بحران. قيل فيه: ألين له الفقه كما ألين لداود الحديد. من تصنيفاته «أطراف أحاديث التفسير»؛ و«المنتقى من أخبار المصطفى» في أحاديث الأحكام انتقاه من «الأحكام الكبرى» له في عدة مجلّدات؛ ومسودة في أصول الفقه مجلّد، وزاد عليها حفيده أبو العباس. طبع «المنتقى» بالهند سنة ١٣٣٧ هـ، وشرحه القاضي العلاّمة محمد بن علي الشوكاني اليماني المتوفي سنة ١٢٥٠ هـ، وسمّاه «نيل الأوطار»، طبع بمصر مراراً. وأما والده فهو شهاب الدين أبو أحمد عبد الحليم بن عبد السلام بن عبدالله بن تيمية نزيل دمشق. سمع من والده وغيره، وأتقن العلوم، ودرس وأفتى وصنف، وصار شيخ البلد بعد أبيه. قال الذهبي: «وكان من أنجم الهدى، وإنما اختفى من نور القمر وضوء الشمس»، يشير إلى أبيه وابنه. توفي سنة ٦٨٢ هـ.

و«عَرْض» البلد هو بُعد ما بينه وبين خط الاستواء الموازي لدائرة معدّل النهار. وذلك يعرف بارتفاع القطب الشمالي. فإنّ القطبين إذا كانا على دائرة الأفق كان بُعد كلّ منهما عن خط الاستواء بُعداً واحداً. وليس لخط الاستواء «عرض». فإذا بعُد الإنسان عن خط الاستواء مقدار درجة فلكية ارتفع القطب في قطره عن دائرة الأفق مقدار درجة، ثمّ إذا بعُد درجتين ارتفع القطب درجتين، وهلمّ جرّاً. فـ «عرْض» البلد يعرف بارتفاع القطب. فإذا كان البَلدان عرضهما سواء كـ «دمشق» و«بغداد» ـ عرض كلّ منهما ثلاثاً وثلاثين درجة ـ يكون ارتفاع القطب فيهما واحداً.

وأمّا «الطول» فليس له حدّ في السماء يضبط به، إذ هو بحسب المعمور من الأرض، فيجعل «الطول» مبدأ العمارة. فكانوا يحدّون بجزائر تسمّى «جزائر الخالدات» من جهة الغرب. ويمكن أن تفرض بلدة يجعل «الطول» شرقياً وغربيّاً، كما فعل بعضهم حيث جعل «مكة» ـ شرّفها الله ـ هي التي يعتبر بها «الطول» لأنّها باقية، محفوظة، محروسة. وجعل «الطول» نوعين ـ شرقياً وغربياً.

فهذا علم صحيح حسابي يعرف بالعقل، لكن معرفة المسلمين بقبلتهم في الصلوٰة ليست موقوفة على هذا. (٢٥٢) بل قد ثبت عن صاحب الشرع ـ صلوات الله عليه ـ أنّه قال: «ما بين المشرق والمغرب قبلة». قال الترمذي «حديث صحيح»[١]. ولهذا كان عند جماهير العلماء أنّ المصلّي ليس عليه أن يستدلّ بِـ «القطب» ولا «الجَدْي»[٢] ولا غير ذلك. بل إذا جعل من بالشام ونحوها المغربَ عن يمينه والمشرقَ عع شماله كانت صلواته صحيحة. فإنّ الله إنّما أمر باستقبال شطر المسجد الحرام. وفي الحديث: «المسجد قبلة مكة، ومكة قبلة الحرم، والحرم قبلة الأرض»[٣]. ولهذا لم يعرف عن الصحابة أنّهم ألزموا الناس في الصلوٰة أن يعتبروا «الجَدْي».

---

(١) الحديث أخرجه الترمذي كما قال المصنف رحمه الله، وهو من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وأخرجه أيضاً ابن ماجه، والحاكم، والدارقطني. وذكر الشوكاني قول العراقي في هذا الحديث: ليس هذا عاماً في سائر البلاد، وإنّما هو بالنسبة إلى المدينة المشرفة وما وافق قبلتها ـ اهـ. قال: وهكذا قال أحمد بن خالويه الرهبي، قال: ولسائر البلدان من السعة في القبلة مثل ذلك بين الجنوب والشمال، ونحو ذلك ـ اهـ.

(٢) قد تقدّم بيان الاستدلال بالقطب والجدي على جهة الكعبة، وبسطنا ذلك في تعليقنا عليه.

(٣) أخرجه البيهقي عن ابن عباس مرفوعاً، ولفظه: «البيت قبلة لأهل المسجد، والمسجد قبلة لأهل الحرم، والحرم قبلة لأهل الأرض مشارقها ومغاربها من أمّتي». قال البيهقي: تفرّد به عمر بن الحفص المكي، وهو ضعيف ـ عن نيل الأوطار.

كون اعتبار الجَدْي لمعرفة القبلة بدعة

ولهذا أنكر الإمام أحمد وغيره من العلماء على من ألزم الناس باعتبار «الجدي»، فضلاً عن طول البلاد وعرضها. بل المساجد التي صلّى فيها الصحابة، كمسجد دمشق وغيره، فيه انحراف يسير عن مسامّته عين الكعبة، وكذلك غيره. فكان هذا من الحكمة أن يعرف إجماع الصحابة والتابعين لهم بإحسان على أنّ المصلّي ليس عليه مسامتة عين الكعبة، بل تكفيه الجهة التي هي شطر المسجد الحرام.

من بدع المتكلّمين ردّهم ما صحّ من الفلسفة

وكذلك ما يعلم بالمشاهدة والحساب الصحيح من أحوال الفلك علم صحيح لا يدفع والأفلاك مستديرة، ليست مضلّعة. ومن قال إنّها مضلّعة. أو جوّز ذلك من أهل الكلام، فهو وأمثاله ممّن يردّ على الفلاسفة وغيرهم من قالوه من علم صحيح معقول مع كونه موافقا للمشروع. وهذا من بِدع أهل الكلام الذي ذمّه السلف وعابوه. فإنهم ناظروا الفلاسفة في العلم الإلّهي في (٢٥٣) مسألة حدوث العالم وإثبات الصانع، ومسائل المعاد والنبوّات وغير ذلك، بطرق فاسدة حائدة عن مسلك الشرع والعقل.

وكان ذلك من أسباب ضلال كثير من الناس حيث ظنّوا أنّ ما يقوله هؤلاء المبتدعون هو الشرع المأخوذ عن الرسول. وليس الأمر كذلك، بل كل ما علم بالعقل الصريح فلا يوجد عن الرسول إلّا ما يوافقه ويصدّقه.

إجماع المسلمين على أنّ الفلك مستدير

وما نحن فيه من كُرية الأفلاك واستدارتها من هذا الباب. بل هذا ممّا أجمع عليه سلف الأمّة من الصحابة والتابعين، لا يعرف بينهم نزاع في أنّ الفلك مستدير وقد حَكى إجماع علماء المسلمين على ذلك غير واحد، منهم أبو الحسين بن المُنادِي[1]، الإمام الذي له أربعمائة مصنّف، وكان من الطبقة الثانية من أصحاب أحمد؛ ومنهم أبو محمد بن حزم؛ ومنهم أبو الفَرَج بن الجَوزي. والآثار بذلك معروفة، ثابتة عن السلف، كما دلّ على ذلك الكتاب والسنّة.

---

(١) ابن المنادي: هو الحافظ أبو الحسين أحمد بن جعفر بن محمد بن عبيد الله بن يزيد البغدادي المعروف بابن المنادي. كان ثقة، أميناً، ثبتاً، صدوقاً، ورعاً، حجة فيما يرويه، محصلاً لما يمليه. قيل إنّ مصنفاته نحو من أربعمائة مصنف. وكان صلب الدين، خشن الطريقة، شرس الأخلاق، فلذلك لم تنتشر الرواية عنه، قاله الخطيب. توفي سنة ٣٣٦ هـ.

وقد ذكرنا من ذلك في جواب مسألة سُئلنا عنها في هذا الباب، فذكرنا دلالة الكتاب والسنّة على ذلك موافقاً لما علم بالحساب العقلي.

وقد قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿لا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلاَ اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[2].

تفسير قوله تعالى: كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ

وقد ذكر الإمام أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم[3] في تفسيره: ثنا أبي - يعني الإمام أبا حاتم الرازي، ثنا نصر بن علي، حدّثني (٢٥٤) أبي، عن شعبة بن الحجّاج، عن الأعمش، عن مسلم البطين، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس في قوله: كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ، قال: في فَلَكة مِثْلَ فَلْكَةِ الْمِغْزَلِ.

وذكر عن أبي أحمد الزبير، عن شريك، عن سماك، عن عكرمة، عن ابن عباس في قوله: ﴿يَسْبَحُونَ﴾، قالَ: يدورون في أبواب السماء كما يدور المِغزل في الفَلْكة.

وقال: ثنا الحسن بن الحسن، ثنا إبراهيم بن عبدالله الهروي، ثنا حجّاج، عن أبي جريج، أخبرني عبد الله بن كثير أنّه سمع مجاهداً يقول: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾، قالَ: النجوم، والشمس، والقمر، فَلَك كَفَلْكَةِ الْمِغْزَلِ. وقال مثل ذلك: لِـ «الْحُسْبَانِ» - يَعني مجاهداً: «حُسْبَانُ الرَّحَىٰ، وهو سَفُّودها القائم الذي يدور عليه. و«الحسبان» في اللغة: سِهَام قِصار الواحدة «حُسْبانة». وكان مجاهد يفسّر قوله: ﴿وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾[4]، بهذا. وقال غيره: هو من الحساب»؛ قيل: هو مصدر؛ وقيل: جمع «حساب»، كشِهَاب وشُهبان.

قال مجاهد: ولا يدور المغزل إلاّ بالفلكة، ولا تدور الفلكة إلاّ بالمغزل؛ ولا

---

(١) الأنبياء ٢١ / ٣٣. (٢) يس ٣٦ / ٤٠.

(٣) ابن أبي حاتم: هو الإمام الحافظ الناقد أبو محمد عبد الرحمن بن الحافظ الكبير أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي. أخذ علم أبيه وأبي زرعة، وكان بحراً في العلوم ومعرفة الرجال، صنف في الفقه واختلاف الصحابة والتابعين، وكتابه في التفسير عدة مجلّدات، وكان زاهداً يعدّ من الأبدال، وكان قد كساه الله بهاء ونوراً يسر به من نظر إليه. كتابه «علل الحديث» في الجرح والتعديل قد طبع بمصر في جزئين. توفي سنة ٣٢٧.

(٤) الرحمن ٥٥ / ٥.

يدور الحُسبان إلّا بالرحى، ولا يدور الرحى إلّا بالحسبان. قال: فكذلك النجوم، والشمس، والقمر، هي في فلك لا يَدُمْنَ إلّا به، ولا يدوم إلّا بهنّ. قال: فَنَقَر لي بأصبعه. قال: فقال مجاهد: «يَدُمْنَ كذلـك»، كما نقـر. قال: فـالحُسبان والفلك يصيران إلى شيء واحد، غير أنّ الحُسبان في الرحى، والفلك في المَغْزل كل ذلك عن مجاهد.

قلت: قوله: «لا تدوم إلّا به»، أي: لا تدور إلّا به. ومنه «الدُّوَّامة» ـ بالضم
(٢٥٥) والتشديد ـ وهي فلكة يرميها الصبيّ بخيط، فتدوم على الأرض، أي تدور. ومنه تدويم الطير، وهو تحليقه، وهو دورانه في طيرانه ليرتفع إلى السماء. وقوله: نقر بإصبعه»، يعني: نقر بها من الأرض وأدارها ليشبّه بذلك دوران الفلك.

وقال ابن أبي حاتم: قرىء على يونس بن عبد الأعلى، ثنا ابن وهب، ثنـا السري ابن يحيى، قال سأل رجل الحسن البصري عن قوله: كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ، قال: يعني استدارتهم.

وقال بندة: ثنا أبي، ثنا عبيدالله بن عائشة، ثنا عبد الواحد بن زياد، ثنا أبو روق، سمعت الضحاك في قوله: كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ، قال: يدور ويذهب.

ثنا أبي، ثنا مسروق بن المزربان، ثنا يحيى بن أبي زائدة، ثنا ورقاء، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد: كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ، قالَ: الفلك كحديدة الرحىٰ (يعني له قطب كحديدة الرحىٰ). وهو قطب الرحىٰ، وهو السفّود القائم الذي يسمّى أيضاً «حُسْباناً».

ثنا علي بن الحسين بن جنيد، ثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا مروان بن معاوية، عن جويبر، عن الضحاك، فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ، قال: «الفلك» السرعة والجري في الاستدارة، و«يسْبحونَ» يعملون. يريد أنّ لفظ «الفلك» يدلّ على الاستدارة وعلى سرعة الحركة كما في دوران فَلْكة المِغْزل ودوران الرحىٰ.

وقال ثنا: ثنا أبو صالح، حدّثني معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس، قوله «في فَلَكٍ»، يقول: دوران، وقوله «يَسْبَحُونَ»، يَعْنِي يَجرون.

وعن إيّاس بن مُعَاوية[1]، قال: السماء على الأرض مثل القبّة.

وقد بُسط القول في ذلك بدلائله من الكتاب والسنّة في غير هذا الموضع.

---

(١) إياس بن معاوية: بن قرة بن إياس المزني أبو واثلة البصري القاضي، يضرب بذكائه وفطنته المثل، ثقة من صغار التابعين، توفي سنة ١٢٢ هـ.

ولفظ «الفَلَك» في لغة العرب يدلّ على الاستدارة. قال الجوهري[1]: «فَلْكَةُ الْمِغْزَل»، سُمّيت بذلك (٢٥٦) لاستدارتها. و«الفَـلْكَةُ» قطعة من الأرض أو الرمل تستدير وترتفع على ما حولها، والجمع «فَلَك». قال: ومنه قيل: فَلَّكَ ثَدْيُ الجارية تفليكاً، وتفَلَّكَ: استدار. قلت: و«السباحة» تتضمّن الجري بسرعة، كما ذكر ذلك أهل اللغة.

العلم بالهلال

وكذلك أيضاً الهلال. فإنّ الشارع جعله معلّقاً بالرؤية، فقال: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته»[2]. وقال: «إنّ أمّة أميّة لا تكتب ولا نحسب»[3]. «إذا رأيتموه فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا»[4] وقال: «صوموا من الوضح إلى الوضح»[5].

والعارفون بالحساب لا يتنازعون في أنّ الهلال لا يمكن ضبط وقت طلوعه بالحساب. فإنّهم وإن عرفوا أنّ نور القمر مستفاد من الشمس، وعرفوا أنّه إذا اجتمع القرصان عند الاستسرار لا يُرى له ضوء، فإذا فارق الشمس صَار فيه النور، فهم أكثر ما يمكنهم أن يضبطوا بالحساب كـم بُعده عند غروب الشمس عن الشمس. هذا إذا قُدر صحة تقويم الحساب وتعديله، فإنّهم يسمّونه علم التقويم والتعديل، لأنّهم يأخذون أعلى مسير الكواكب وأدناه، فيأخذون معدّله فيحسبونه.

فإذا قُدّر أنّهم حزروا ارتفاعه عند مغيب الشمس لم يكن في هذا ما يدلّ على ثبوت الرؤية ولا انتفائها. لأنّ الرؤية أمر حسيّ لها أسباب متعدّدة من صفاء الهواء

---

(١) الجوهري: هو الإمام أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، أصله من فاراب من بلاد الترك، كان إماماً في اللغة والأدب، وخطّه يضرب به المثل. صنف كتابه المشهور «الصحاح» في اللغة، وطبع بمصر في مجلّدين سنة ١٢٨٢ ثم سنة ١٢٩٢ هـ. مات متردّياً من سطح جامع نيسابور سنة ٣٩٣ هـ.

(٢) هو طرف من حديث أبي هريرة روي بألفاظ، أخرجه البخاري، ومسلم، وأحمد، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه.

(٣) هو طرف من حديث ابن عمر أخرجه البخاري.

(٤) هو طرف من حديث ابن عمر أيضاً أخرجه الشيخان، والنسائي، وابن ماجه.

(٥) قال ابن الأثير في «النهاية» تحت مادة «وضح»: ومنه حديث عمر: «صوموا من الوضح إلى الوضح»، أي من الضوء إلى الضوء، وقيل من الهلال إلى الهلال، وهو الوجه لأنّ سياق الحديث يدل عليه، وتمامه «فإن خفي عليكم فأتمّوا العدّة ثلاثين يوماً. وذكره السيوطي في «الجامع الصغير» بلفظ «صوموا من وضح إلى وضح» أخرجه الطبراني في الكبير عن والد أبي المليح، وقال «حسن».

وكدره، وارتفاع المنظر وانخفاضه، وحدّة البصر وكلاله. فمن الناس من لا يـراه، ويراه من هو أحدّ بصراً منه. ويُرى من مكان عالٍ، ولا يرى من (٢٥٧) منخفض ويكون الجو صافياً فيرى، ويكون كدراً فلا يرى.

فلما كانت أسباب الرؤية لا تنضبط بالحساب لم تمكن معرفـة وقت الرؤيـة بالحساب. ولهذا كان قدماء علماء الهيئة، كَبَطْلِيموس[1] صـاحب «المِجِسْطي»، وغيره، لم يتكلموا في ذلك بحرف؛ وإنما تكلم فيه بعض المتأخرين، مثل كوشيار الديلمي[2] ونحوه، لما رأوا الشريعة قد جاءت باعتبار الرؤية أحبوا أن يعرفوا ذلك بالحساب، فضلوا وأضلوا.

ومن قال إنه لا يرى على اثنتي عشرة درجة، أو عشر، أو غير ذلك، فقد أخطأ. فإن من الناس من يراه على أقل من ذلك، ومنهم من لا يراه على ذلك، بل قد يراه نصف النهار إذا فارق الشمس أدنى مفارقة. فلا للعقل اعتبروا، ولا للشرع عرفوا. ولهذا أنكر عليهم ذلك حُذّاق صناعتهم.

العلم بطلوع الفجر

وهكذا أمر الفجر. فإن الزمان يوم، وأسبوع، وشهر، وعام. فـأما اليـوم فيعلم بالحسّ والمشاهدة؛ وكذلـك الشهر. والعـام يعرف بـالعدد في القمـرية، وبالرؤية في الشمسية قال تعالى: ﴿ **وَلَبِثُوا فِي كَهفِهِم ثَلَـٰثَ مِائَةٍ سِنِينَ وازدادوا تسعاً** ﴾[3]. كانت ثلثمائة شمسية، وثلثمائة وتسع هلالية.

وأما الأسبوع، فليس له حدّ يعرف بالحسّ والعقل. وإنما عُرف بأخبار الأنبياء أن الله خلق هذا العالم في ستة أيام ثم استوى على العرش. ولهذا شرع الله لأهل الملل أن يجتمعوا في الأسبوع يـوماً لعبـادة الله وحده، ويكـون ذلك سببـاً لحفظ

---

(١) بطليموس صاحب «المجسطي»: هو بطليموس القلوذي الحكيم الفلكي الذي نبغ بالاسكندرية في القرن الثاني المسيحي. وقد سبق التحقيق عنه وعن مصنف كتاب «المجسطي».

(٢) كوشيار الديلمي: هو أبو الحسن كوشيار بن لبان الجبلي كما سماه صاحب «كشف الظنون»، صـاحب «مجمل الأصـول في أحكام النجـوم». قال ابن القيم في «مفتـاح دار السعـادة»: الكوشيار بن ياسر بن الديلمي. ثم قال: وكان أبو الريحان البيروني بعد كوشيار بنحو من أربعين سنة. وقال صاحب «كشف الظنون»: كان وفاة البيروني بعد سنة ٤٣٠ هـ. وعليه تكون وفاة كوشيار في حدود سنة ٣٩٠ هـ.

(٣) الكهف ١٨ / ٢٥.

الأسبوع الذي به يعلم (٢٥٨) أنّ الله خلق هذا العالم في ستة أيام[١]. ولهذا لا توجد أسماء الأسبوع في لغة من لا يعرفون شرائع الأنبياء، كالمشركين من الترك وغيرهم، فإنّهم لا يعرفونه. والعادة تتّبع التصوّر، فمن لم يتصوّر شيئاً لم يعرفه.

واليوم يعرف بطلوع الفجر، وهو النور الذي يظهر من جهة المشرق، وهو أوّل نور الشمس المتصل الذي ينقطع، بخلاف الفجر الأوّل فإنّه تأتي بعده ظلمة. والاعتبار في الشرع في الصلوٰة والصيام وغير ذلك بالثاني. وهو يعرف بالحس والمشاهدة كما يعرف الهلال. ويعرف بالقياس على ما قرب منه تقريباً إذا عرف عند طلوعه مواضع الكواكب من السماء، فيستدلّ في اليوم الثاني بذلك على وقت طلوعه.

وأمّا تقدير حصة الفجر بأمر محدود من حركة الفلك مساوٍ لحصة العشاء كما فعله طائفة من الموقّتين فغلطوا في ذلك، كما غلط من قدّر قوس الرؤية تقديراً مطلقاً. وذلك لأنّ الفجر نور الشمس، وهو شعاعها المنعكس الذي يكون من الهواء والأرض. وهذا يختلف باختلاف مطارحه التي ينعكس عليها. فإذا كان الجوّ صافياً من الغيوم لم يظهر فيه النور كما يظهر إذا كان فيه بخار، فإنّ البخار لغلظه وكثافته ينعكس عليه الشعاع ما لا ينعكس على الهواء الرقيق. ألا ترى أنّ الشمس إذا طلعت إنّما يظهر شعاعها على الأرض والجبال ونحو ذلك من الأجسام الكثيفة، وإن كانت صقيلة كالمرآة والماء كان (٢٥٩) أظهر؟ وأمّا الهواء فإنّه وإن استنار بها فإنّ الشعاع لا يقف فيه، بل يخرقه إلى أن يصل إلى جسم كثيف، فينعكس.

ففي الشتاء تكون الأبخرة في الليل كثيرة لكثرة ما يتصعد من الأرض بسبب رطوبتها، و[لا][٢] يحلّل البخار فيها، فينعكس الشعاع عليه، فيظهر الفجر حينئذٍ قبل ما يظهر لو لم يكن بخار. وأمّا الصيف، فإنّ الشمس بالنهار تُحلّل البخار، فإذا غربت الشمس لم يكن للشعاع التابع لها بخار يردّه. فتطول في الصيف حصة العشاء بهذا السبب، وتطول في الشتاء حصة الفجر بهذا السبب. وفي الصيف تقصر حصة الفجر لتأخّر ظهور الشعاع إذ لا بخار يردّه، لأنّ الرطوبات في الصيف قليلة؛ وتقصر حصّة العشاء في نهار الشتاء لكثرة الأبخرة في الشتاء. فحاصله أنّ كلاًّ من الحصّتَين تتبع ما قبلها في الطول والقصر بسبب البخار، لا بسبب فلكي.

---

(١) قد تكلّم المصنف في هذا الموضوع، يعني الأسبوع والجمعة، بالبسط في «بغية المرتاد»، ص ٤٨ - ٥٠.

(٢) [لا]: أضفناه ليستقيم المعنى.

والذين ظنّوا أنّ ذلك يكون عن حركة الفلك قدّروه بذلك فغلطوا في تقديرهم، وصاروا يقولون: حصّة الفجر في الشتاء أقصر منها في الصيف، وحصة العشاء في الصيف أقصر منها في الشتاء، فإنّ هذه جزء من الليل وهذه جزء من النهار، فتتبعه في قدره. ولم يعرفوا الفرق بين طلوع الشمس وغروبها وبين طلوع شعاعها. فإنّ الشمس تتحرّك في الفلك، فحركتها تابعة للفلك. والشعاع هو بحسب ما يحمله وينعكس عليه من الهواء الأبخرة، وهذا أمر له (٢٦٠) سبب أرضي، ليس مثل حركة الفلك.

ولهذا كان ما قالوه بالقياس الفاسد أمراً يخالفه الحسّ، ويعرف كذب ما قالوه باتّفاق طوائف بني آدم. فالذي يعلم بالحسّ والعقل الصريح لا يخالفه شرع، ولا عقل، ولا حسّ. فإنّ الأدلّة الصادقة لا تتعارض مدلولاتها، ولكن ما يقال بقياس فاسد وظن فاسد يقع فيه الاختلاف.

كون عدد الأفلاك تسعة ليس عليه دليل

وعدد الأفلاك وكونها تسعة ليس أمراً معلوماً، ولا قام دليل على أنّه ليس وراء التسعة شيء، بل صرح أئمّتهم بأنّه يجوز أن تكون أشياء أخر. وهذه التسعة إنّما أثبتوها بما رأوه من اختلاف حركات الكواكب. وكذلك أثبتوا لكلّ كوكب من الخمسة المتحيّزة عدداً من الأفلاك بسبب اختلاف حركاته، وعرفوا ارتفاع بعضها فوق بعض بكسوف الأسفل للأعلى. وبينهم اختلاف كثير يطول وصفه في الأمور الفلكية التي لا تعرف بالحس. وكثير ممّا يقولونه لا يقوم عليه دليل.

ولهذا لما أخبرت الأنبياء بعرش الربّ وكرسيّه ظنّ بعضهم أنّ الكرسي هو الفلك الثامن، والعرش هو الفلك التاسع. وهذا القول، مع أنّه لا دليل عليه أصلاً، فهو باطل من وجوه كثيرة قد بينّا بعضها في مسئلة الإحاطة[1].

وجمهورهم يقولون بحدوث هذا العالم، وإنّما عُرف القول بقدمه من أرسطو ومتّبعيه. (٢٦١) وقد رأيت كلام أرسطو في ذلك في «مقالة اللام»[2]، وهي آخر

---

(١) لعلّ مراده كتاب «عرش الرحمن» ـ وما ورد فيه من الآيات والأحاديث، وكونه فوق العالم كله. ومعنى التوجّه في الدعاء إلى جهة العلو، وبطلان ما قيل من أنّ العرش هو الفلك التاسع عند علماء الهيئة اليونانية» الذي طبع في «مجموعة الرسائل والمسائل» لشيخ الإسلام بمط. المنار بمصر سنة ١٣٤٩ هـ، صفحاته ٣٦، ثم أعيد طبعه بمصر في صورة «الرسالة العرشية» من دون تاريخ. وهو آية من آيات مصنفاته.

(٢) مقالة اللام: تقدّم ذكرها ووصفها.

العلم الإلَهيّ ومنتهى فلسفته. وتكلّمنا على ما ذكره هو وغيره من الفلاسفة، وبيّنا أنّ ما قاله خالف فيه جمهور الفلاسفة وأساطينهم، وليس معه قط دليل يدلّ على قِدم شيء من العالم، وإنّما تدل أدلتّه على «دوام الفاعلية» وتوابع ذلك.

وقد بسّطنا الكلام على ذلك في الكلام على هذا الأصل وما اضطربوا فيه. وهم المبتدعون من المتكلّمين الذين يضيفون إلى الشريعة ما لم يدلّ عليه كتاب ولا سنّة، ولا قاله أحد من سلف الأمّة ولا أئمّتها، فيجمعون في كلامهم بين حق وباطل. والمتفلسفة في كلامهم حقّ وباطل. وكلا الطائفتين لا يوافق ما دلّ عليه العقل الصريح المطابق لما جاء به الرسل.

اختلافهم في مدة بقاء العالم

ثمّ الجمهور منهم القائلون بحدوث هذا العالم تكلّم منهم طوائف في بقائه وفي وقت فنائه من الروم، والهند، وغيرهم، لكن بلا دليل صحيح. وسبب ذلك أنّهم لم يعرفوا للحوادث التي في هذا العالم سبباً إلاّ حركة الفلك، وما يتجدّد فيه من الأشكال، واتصالات الكواكب، فقاسوا بقاءه على ذلك. فمنهم من قال: يبقى اثني عشر ألف سنة؛ ومنهم من قال: ستة وثلاثين ألف سنة؛ ومنهم من قال: ثلثمائة ألف وستون ألف سنة، ومنهم من قال: ثمانية وأربعين ألف سنة أو أربعة وعشرين ألف سنة. وكل ذلك قول (٢٦٢) بلا علم.

فإنّ منشأ النزاع أن الثوابت كان المعروف عندهم أنّها تقطع الفلك كل مائة سنة درجة من درجات الفلك ـ التي هي ثلثمائة وستون درجة. فلمّا رصدوها زمن المَأمُونِ(١) زعموا أنّ الصحيح أنّها تقطعها في ثلثي هذه المدة ـ كلّ ستة وستين سنة

(١) المأمون: هو عبد الله أبو العباس بن هارون الرشيد سابع خلفاء بني العباس، ولد سنة ١٧٠ هـ. قرأ العلم في صغره، وبرع في الفقه، والعربية. وأيام الناس. ولما كبر عني بالفلسفة وعلوم الأوائل، ومهر فيها، فجرّه ذلك إلى القول بخلق القرآن، وكان في اعتقاده معتزلياً شيعياً. استقلّ بالخلافة عشرين سنة ـ ١٩٨ ـ ٢١٨ هـ. قال المقريزي المؤرّخ في كتاب «الخطط»: هذا، وقد كان المأمون لما شغف بالعلوم القديمة بعث إلى بلاد الروم من عرب له كتب الفلاسفة وأتاه بها في أعوام بضع عشرة ومائتين من الهجرة. فانتشرت مذاهب الفلاسفة في الناس، وأشهرت كتبهم بعامة الأمصار، وأقبلت المعتزلة، والقرامطة، والجهمية، وغيرهم، عليها، وأكثروا من النظر فيها والتصفّح لها. فانجرّ على الإسلام وأهله من علوم الفلاسفة ما لا يوصف من البلاء والمحنة في الدين، وعظم بالفلسفة ضلال أهل البدع، وزادتهم كفراً إلى كفرهم. وكان شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: «ما أظن الله تعالى يغفل عن المأمون العباسي، ولا بدّ أن يعاقبه بما أدخل على هذه الأمة». =

وثُلُثَيْ سنة. والصواب أنّ الرصد الأوّل هو الصحيح. وقد اعتبر ذلك بمواضع الكواكب التي ذكرها غير واحد من القدماء في كتبهم واصطرلاباتهم ومواضعها الآن، تدلّ على اعتبار ذلك على أنّ الرصد القديم هو الصحيح، وأنّها تقطع الدرجة في مائة سنة.

فإذا ضرب ذلك في ثلثمائة وستين كان على القول الأوّل ستة وثلاثين ألفاً، وعلى القول الثاني أربعة وعشرين ألفاً. ومن قال ثلثمائة ألف وستون [ألفاً] قال: هذا دور في عشرة أدوار، ومن قال إثنا عشر ألف سنة جعل لكلّ برج ألف سنة. وليس معهم دليل يدلّ على أنّ هذه المدة هي مدة بقاء الفلك.

والأصل الذي بنوا عليه فاسد، وهو ظنّهم أنّ الحوادث جميعها سببها حركات الفلك.

تقابلهم لمنكري تأثير حركات الفلك في الحوادث مطلقاً

وهذا الأصل، قد تقابلوا فيه هم والمبتدعة من أهل الكلام. فأولئك يقولون: ليس لشيء من حركات الفلك تأثير في هذا العالم، ولا شيء منها سبب في حدوث شيء. بل يطّردون هذا في جميع الموجودات، فلا يجعلون الله خلق شيئاً بسبب، ولا لحكمة. ولا يجعلون للإنسان (٢٦٣) قدرة تؤثّر في مقدورها، ولا لشيء من الأجسام طبيعة، ولا غريزة. بل يقولون: «فعل عنده، لا به». وخالفوا بذلك الكتاب والسنّة، وإجماع السلف والأئمّة، وصرائح العقول.

فإنّ الله تعالى يقول: ﴿إنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوٰاتِ وَٱلْأَرْضِ واخْتِلٰفِ اللَّيْلِ والنَّهَارِ والْفُلْكِ الَّتِي تَجرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ الله مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ والأَرْضِ لآيٰتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[1]، وقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إذَا قَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقْنٰهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَاخرَجْنَا بِهِ مِنْ

= أما الرصد المشار إليه في زمنه فيسمّى «الرصد الممتحن»، وقد ذكر أمره الحافظ ابن القيّم بالبسط في أواخر كتابه «مفتاح دار السعادة» جـ ٢، ص ١٥٢ وما بعده. وقد أطنب في الرد على أقوال المنجّمين في أكثر من مائة صفحة (ص ١٣٣ ـ ٢٤٠، جـ ٢)، فأجاد وأفاد.

(١) البقرة ٢ / ١٦٤.

كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[1]، وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ﴾[2]. ومثل هذا كثير في الكتاب والسنّة. يذكر سبحانه أنّه فعل هذا بهذا، كما ذكر أنّه أنزل الماء بالسحاب، وأنّه أحيا الأرض بالماء.

والعلماء متّفقون على إثبات حكمة الله في خلقه وأمره، وإثبات الأسباب والقوى، كما قد ذكرنا أقوالهم في مواضعها. وليس من السلف من أنكر كون حركات الكواكب قد تكون من تمام أسباب الحوادث، كما أنّ الله جعل هبوب الرياح ونور الشمس والقمر من أسباب الحوادث.

وقد ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ أنّه قال: «إنّ (٢٦٤) **الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا تنكسفان لموت أحد ولا لحياته، ولكنّهما آيتان من آيات الله يخوف الله بهما عباده. فإذا رأيتموهما فافزعوا إلى الصلوٰة**».[3] وأمر ﷺ عند الكسوف بالصلوٰة، والذكر، والدعاء، والصدقة، والعتاقة، والاستغفار. وكذلك عند سائر الآيات التي يخوّف الله بها عباده.

وقوله «لا تنكسفان لموت أحد ولا لحياته» ردّ لما كان قد توهّمه بعض الناس من أنّ كسوف الشمس كان لأجل موت إبراهيم ابن النبي ﷺ، وكان قد مات وكُسفت الشمس، فتوهم بعض الجهّال من المسلمين أنّ الكسوف كان لأجل هذا. فبيّن لهم النبي ﷺ أنّ الكسوف لا يكون سببه موت أحد من أهل الأرض، ونفى بذلك أن يكون معلولاً عن ذلك. وظنّوا أنّ هذا من جنس اهتزاز العرش لموت سعد بن معاذ، كما ثبت ذلك في الصحيح[4]. فنفى النبي ﷺ ذلك، وبيّن أنّ ذلك من آيات الله التي يخوّف بها عباده.

---

(١) الأعراف ٧ / ٥٧.

(٢) ق ٥٠ / ٩.

(٣) قال ذلك في خطبته عقب صلوٰة الكسوف من حديث عائشة رضي الله عنها وغيرها، أخرجه البخاري ومسلم بألفاظ مختلفة.

(٤) أخرجه البخاري، ومسلم، والترمذي، من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه بلفظ: «اهتزّ عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ». قال الحافظ ابن حجر: قد جاء حديث اهتزاز العرش لسعد بن معاذ عن عشرة من الصحابة أو أكثر. واهتزاز العرش: استبشاره وسروره بقدوم روح سعد. وسعد بن معاذ هو ابن النعمان بن امرىء القيس بن عبد الأشهل، وهو كبير الأوس، كما أنّ سعد بن عبادة كبير الخزرج. شهد بدراً، واستشهد من سهم أصابه بالخندق، ومناقبه كثيرة.

والتخويف إنّما يكون بما يكون سبباً للبشر. قال تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِالآيٰتِ إِلاَّ تَخْوِيفاً﴾(١). فلو كان الكسوف وجوده كعدمه بالنسبة إلى الحوادث لم يكن سبباً لشر، وهو خلاف نصّ الرسول.

وأيضاً في السنن(٢) أنّ النبي ﷺ نظر إلى القمر وقال لعائشة: «يا عائشة! تعوّذي بالله من شرّ هذا، فإنّ هذا هو الغاسق (٢٦٥) إذا وقب»(٣). والاستعاذة إنّما تكون ممّا يحدث عنه شرّ.

وأمر ﷺ عند انعقاد أسباب الشرّ بما يدفع موجبها بمشيئة الله تعالى وقدرته من الصلوٰة، والدعاء، والذكر والاستغفار، والتوبة، والإحسان بالصدقة والعتاقة. فإنّ هذه الأعمال الصالحة تعارض الشرّ الذي انعقد سببه، كلّ في الحديث: «إنّ الدعاء والبلاء ليلتقيان بين السماء والأرض، فيعتلجان»(٤).

وهذا كما لو جاء عدوّ فإنّه يدفع بالدعاء، وفعل الخير، وبالجهاد له. وإذا هجم البرد يدفع باتّخاذ الدفء، فكذلك الأعمال الصالحة والدعاء.

وهذا ما اتّفق عليه أهل الملل وأساطين الفلاسفة، حتّى يذكر عن بطليموس أنّه قال: «واعلم أنّ ضجيج الأصوات في هياكل العبادات بفنون اللغات يحلّل ما عقدته الأفلاك الدائرات».

وكسوف الشمس إنّما يكون وقت استسرار القمر آخر الشهر، وخسوف القمر إنّما يكون ليالي الأبدار ـ الثالث عشر، والرابع عشر، والخامس عشر؛ كما أنّ الهلال قد يكون ليلة الثلاثين، أو الحادي والثلاثين. هذا الذي أجرى الله به عادته في حركات الشمس والقمر.

وما ذكره بعض الفقهاء من تقدير اجتماع الكسوف وصلوٰة العيد، فهذا لم يقله أحد من الصحابة، ولا ذكره أكثر العلماء، لا أحمد ولا غيره. ولكن ذكره طائفة من

---

(١) الإسراء ١٧ / ٥٩.
(٢) هو ما أخرجه الترمذي في التفسير من حديث عائشة، وأخرجه أحمد، والنسائي، والحاكم.
(٣) قال الخازن: المراد به القمر إذا خسف واسودّ، ومعنى وقب: دخل في الخسوف.
(٤) هو قطعة من حديث عائشة أخرجه الحاكم في صحيحه، ولفظه: «لا يغني حذر عن قدر، والدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل، وإنّ البلاء لينزل فيلقاه الدعاء فيعتلجان إلى يوم القيامة». ويعتلجان: أي يتصارعان.

الفقهاء من أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما، تبعاً لما ذكره (٢٦٦) الشافعي، فإنّه رضي الله عنه ـ لما تكلّم فيما إذا اجتمع صلوٰتان كيف يصنع، وذكر أنّه يقدّم ما يفوت على ما لا يفوت، ذكر من جملة التقدير صلوٰة العيد والكسوف، طرداً للقاعدة مع إعراضه عن كون ذلك يقع أو لا يقع. كما يقدّر الفقهاء مسائل كثيرة لطرد القياس مع إعراضهم عن وقوع ذلك في الوجود، بل يقدّرون ما يعلمون أنّه لا يقع عادة، كعشرين جدّة، وفروع الوصايا، فجاء بعض الفقهاء. فأخذ يكابر ويقول إنّ هذا قد يقع[١].

وذكروا عن الواقِدِي[٢] أنّه قال: «إبراهيم[٣] مات يوم العاشر»، وذلك اليوم

---

(١) انظر إلى متانة كلام شيخ الإسلام في هذا الموضوع وقابله بما قال الحافظ ابن حجر رحمه الله فيه. قال في «الفتح» جـ ٢، ص ٤٣٨: وقد فرض الشافعي وقوع العيد والكسوف معاً، واعترضه بعض من اعتمد على قول أهل الهيئة. وانتدب أصحاب الشافعي لدفع قول المعترض فأصابوا.

(٢) الواقدي: هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الأسلمي مولاهم الواقدي المدني، قاضي بغداد، له تصانيف في المغازي وغيرها، وله «كتاب الردّة». ضعفه أهل الحديث، ووثقوا كاتبه محمد بن سعد صاحب «طبقات الصحابة» الذي يروي عنه. توفي سنة ٢٠٧ هـ.

(٣) إبراهيم: هو ابن النبي ﷺ، ولد بالمدينة من سريته مارية القبطية سنة ثمان من الهجرة، ومات سنة عشر طفلاً قبل الفطام وهو ابن سنة ونصف. قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»: ذكر جمهور أهل السير أنّه مات في السنة العاشرة من الهجرة، فقيل في ربيع الأول، وقيل في رمضان، وقيل في ذي الحجة. والأكثر على أنها وقعت في عاشر الشهر، وقيل في رابعه، وقيل في رابع عشرة ـ. وقال في موضع: جزم الواقدي بأنه مات يوم الثلاثاء لعشر ليال خلون من شهر ربيع الأول سنة عشر. واتفقوا على أنّه ولد في ذي الحجة سنة ثمان ـ اهـ. ثم قال في فوائد حديث الكسوف: وفيه رد على أهل الهيئة، لأنهم يزعمون أنّه لا يقع في الأوقات المذكورة. وقال في «شذرات الذهب»: وكسفت الشمس يوم مات. ذكر بعض الشافعية أنّ كسوفها يوم مات إبراهيم يرد على أهل الفلك، لأنّه مات في غير يوم الثامن والعشرين والتاسع والعشرين، وهم يقولون لا تنكسف إلاّ فيهما. قال اليافعي: وهذا يحتاج إلى نقل صحيح، فإنّ العادة المستقرّة المستمرّة كسوفها في اليومين المذكورين ـ اهـ كلام الشذرات. قلت: ما أكثر اختلافهم في تعيين وقت وفاة إبراهيم عليه السلام، وإذ لم يتعيّن كيف يسوغ لهم الرد على أهل الهيئة؟ هذا هو التعصّب وقول بلا علم الذي يبالغ المصنف في ذمّه بحق. وعندنا فصل النزاع في هذه المسألة سهل متيسّر. وذلك أنا نظن أنّه يمكن تعيين وقت كسوف من الكسوفات السابقة بالحساب الفلكي بالضبط كما أنّه يمكن تعيين وقت كسوف واقع في زمن مستقبل. فالمطلوب إذاً تعيين وقت الكسوف الذي كان سنة عشر من الهجرة، أو سنة ٦٣١ ـ ٦٣٢ المسيحي.

كلّف الأستاذ هدى هر برانشنكر بهت (Prof. H.P. Bhatt) الفلكي الهندي لحساب الكسوف المرئي في المدينة سنة عشر من الهجرة (من ٩ أبريل ٦٣١ إلى ٢٨ مارس ٦٣٢ م). فأخبرنا =

كسفت الشمس. وهذا كلّه باطل. والواقدي ليس بحجة بالإجماع إذا أسند ما ينقله، فكيف إذا كان مقطوعاً؟ وقول القائل «إنّها كسفت يوم العاشر» بمنزلة قوله «طلع الهلال في عشرين من الشهر». لكن هذه عادة ظاهرة يعرفها الناس كلّهم، وتلك عادة يعرفها من استقرأها وعرف أسبابها ومجاري النيرين من الناس.

التكلّم بلا علم في الشرعيات وفي العقليات، وضرره

فليس لأحد قط أن يتكلّم بلا علم، بل يحذر ممّن يتكلّم في الشرعيات بلا علم، وفي العقليات بلا علم. فإن قوماً أرادوا بزعمهم نصر الشرع بعقولهم الناقصة وأقيستهم الفاسدة فكان ما فعلوه ممّا جرّأ الملحدين أعداء الدين عليه، فلا للإسلام نصروا، ولا لأعدائه كسروا.

وأقوام يدّعون أنّهم يعرفون العلوم العقلية وأنّها قد تخالف الشريعة، وهم من أجهل الناس بالعقليات (٢٦٧) والشرعيات. وأكثر ما عندهم من العقليات أمور قلّدوا من قالها، لو سئلوا عن دليل عقلي يدلّ عليها لعجزوا عن بيانه والجواب عمّا يعارضه. ثمّ من العجائب أنّهم يتركون اتباع الرسل المعصومين الذين لا يقولون إلاّ الحق، ويُعرضون عن تقليدهم، ثمّ يقلّدون في مخالفة ما جاؤوا به من يعلمون هم أنّه ليس بمعصوم، وأنّه قد يخطىء تارة ويصيب أخرى.

وهؤلاء عندهم أمور معلومة من الحسابيات، مثل وقت الكسوف والخسوف، ومثل كريّة الأفلاك، ووجود السحاب من البخار، ونحو ذلك من الأمور الطبيعية والرياضية. فيحتجّون بها على من يُظن أنّه من أهل الشرع، فيسرع ذلك المنتسب إلى الشرع بردّ ما يقولونه بجهله، فيكون ردُّ ما قالوه من الحق سبباً لتنفيرهم عمّا جاء به الرسول من الحق بسبب مناظرة هذا الجاهل.

والله تعالى أمرنا أن لا نكذِب ولا نكذِّب بحق. وإنّما مدح سبحانه من يصدُق فيتكلّم بعلم ويُصدِّق ما يقال له من الحق. قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللهِ كَذِباً أو كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوىً لِلْكَافِرِينَ﴾[١]، ﴿وَالَّذِي جَاءَ

= بنتيجة حسابه أنّه وقع يوم الثلاثاء ٢٨ يناير سنة ٦٣٢ م الموافق ٢٩ شوال سنة ١٠ هـ. فإن صحّ ذلك تعيّن تاريخ كسوف الشمس المرئي في المدينة في سنة عشر هجرية وبهذا يتعيّن تاريخ وفاة إبراهيم.

(١) العنكبوت ٢٩ / ٦٨

بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾[1]. وهاتان صفتان لنوع واحد، وهو من يجيء بالصدق ويصدّق بالحق إذا جاءه، فهذا (٢٦٨) هو المحمود عند الله. وأمّا من كذب أو كذّب بما جاءه من الحق فذلك مذموم عند الله تعالى.

وكذلك قال تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ - أي، لا تَقُلْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ علم - إنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾[2]، وقال: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالاثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[3]، وقال: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[4]، ومثل هذا متعدد في كتاب الله تعالى.

حقيقة ملئكة الله تعالى و«عقول» الفلاسفة

ثمّ إنّ حركات الأفلاك وإن كانت من جملة الأسباب فليس الحوادث كلّها صادرة عن حركة الفلك. بل فوق ذلك من مخلوقات الله أمور أُخر.

وملئكة الله الذين يدّبر بهم أمر السماء والأرض، وهم المُدَّبِرٰتُ أمراً والمُقَسِّماتُ أمْراً التي أقسم الله بها في كتابه[5]، ليست هي الكواكب عند أحد من سلف الأمّة. وليست الملئكة هي «العقول» و«النفوس» التي تثبتها الفلاسفة المشّاؤون أتباع أرسطو ونحوهم، كما قد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع، وبُيّن خطأ من يَظن ذلك ويَجمع بين ما قالوه وبين ما جاءت به الرسل.

ويقول إنّ قوله «أوّل ما خلق الله العقل» هو حجّة لهم على «العقل الأوّل»، (٢٦٩) ويسمّونه «القلم» ليجعلوا ذلك مطابقاً لقوله «أوّل ما خلق الله القلم». وقد بسّطنا الكلام على ذلك في نحو مجلّد في الكلام على السبعينيّة وغيرها، وذكرنا أنّ حديث العقل ضعيف باتّفاق أهل المعرفة بالحديث، كأبي حاتِم بن حِبَّان،

---

(١) الزمر ٣٩ / ٣٣.
(٢) الإسراء ١٧ / ٣٦.
(٣) الأعراف ٧ / ٣٣.
(٤) النجم ٥٣ / ٢٨.
(٥) هو قوله تعالى: ﴿فالمدبّرات أمراً﴾ النٰزعٰت ٧٩ / ٥، قوله تعالى: ﴿فالمقسّمات أمراً﴾ الذٰريٰت ٥١ / ٤. واقرأ تفسيرها المبصر في «التبيان في أقسام القرآن» لمفسّر القرآن العلّامة ابن القيم رحمه الله، ط. مصر سنة ١٣٥٢ هـ بتصحيح الأستاذ محمد حامد الفقي، ص ١٣٢ وما بعده، وص ٢٧٨ وما بعده.

وأبي جعفر العُقَيلي، وأبي الحسن الدَّارَقُطْني، وأبي الفَرَج بن الجَوْزي، وغيرهم، بل هو موضوع عندهم[1].

ومع هذا فلفظه: «أوّل ما خلقِ الله العقلَ قال له «أقبِل» فأقبل، فقال له «أدبر» فأدبر. فقال «وعزتي! ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك، فبك آخذ، وبك أعطي، وبك الثواب، وبك العقاب». فإن كان الحديث صحيحاً فهو حجّة عليهم، لأنّ معناه أنّه خاطب العقل في أوّل أوقات خلقه بهذا الخطاب، وفيه أنّه لم يخلق خلقاً أكرم عليه منه. فهذا يدلّ على أنّه خلق قبله غيره.

وأيضاً فـ «العقل» في لغة الرسول وأصحابه وأمّته عرَض من الأعراض، يكون مصدق عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلاً كما في قولـه «لَعَلَّهُمْ يَعْقِلُونَ»، و«لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»، و«لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَعْقِلُونَ بِهَا»[2]، ونحو ذلك. وقد يراد به «الغريزة» التي في الإنسان. قال أحمد بن حنبل، والحارث المُحَاسِبِي[3]، وغيرهما «إنّ العقل غريزة».

و«العقل» في لغة فلاسفة اليونان جوهر قائم بنفسه. فأين هذا من هذا؟ ولهذا قال في الحديث: «فبك آخذ، (٢٧٠) وبك أعطى، وبك الثواب، وبك العقاب»، وهذا يقال في عقل بني آدم.

وهم يزعمون أنّ أوّل ما صدر عن رب العالمين جوهر قائم بنفسه، وأنّه رب جميع العالم، وأنّ «العقل العاشر» هو رب كلّ ما تحت فلك القمر، ومنه تنزّلت الكتب على الأنبياء.

---

(١) سئل المصنف رحمه الله عن ثلاثة أحاديث، أوّلها حديث العقل هذا، فأجاب بغاية البسط والشرح في تصنيف مستقل سماه «بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة، والباطنية» وهو المنعوت «السبعينية» ط. مصر سنة ١٢٣٩ هـ، صفحاته ١٤٣ . وقد تقدّم كلام المصنف عليه ضمن مبحث «الإمام الغزالي وعلم المنطق»، وذكرنا هنالك نبذاً يسيرة من تراجم علماء الجرح والتعديل الذين ذكروا ههنا.

(٢) ولهم قلوب لا يعقلون بها»: هكذا بالأصل، مع أنّه لم يرد في التنزيل آية هكذا. بل الذي ورد قوله تعالى «لهم قلوب لا يفقهون بها» ـ الأعراف ٧ / ١٧٩ . وفي موضع آخر: «فتكون لهم قلوب يعقلون بها» ـ الحج ٢٢ / ٤٦ .

(٣) الحارث المحاسبي: هو الحارث بن أسد المحاسبي الزاهد المشهور، أبو عبد الله البغدادي، صاحب التصانيف في التصوّف والأحوال، وإنّما قيل «المحاسبي» لمعرفته بالحساب. قال الذهبي: هو صدوق في نفسه وقد نقموا عليه بعض تصوّفه وتصانيفه. توفي سنة ٢٤٣ هـ.

وعندهم، إنّ الله لا يعرف عين موسى، ولا عيسى، ولا محمد، ولا غير ذلك من جزئيات هذا العالم، فضلاً عن علمه بتفاصيل ما جرى يوم بَدرٍ، ويوم أُحُدٍ، ويوم الأحْزابِ، وغير ذلك من الأحوال التي يذكرها الله في القرآن، ويخبر بما كان ويكون من الأمور المعيّنة الجزئية.

ولهذا كان قولهم في «النبوّة» إنّها مكتسبة، وإنّها فيض يفيض على روح النبي إذا استعدّت نفسه لذلك، فمن راضَ نفسه حتّى استعدت فاض ذلك عليه. وأنّ الملٰئكة هي ما يتخيّل في نفسه من الخيالات النورانية؛ وكلام الله هو ما يسمعه في نفسه من الأصوات بمنزلة ما يراه النائم في منامه.

ومن عرف ما أخبر الله به عن ملٰئكة - جبريل وغيره - في غير موضع علم أنّ هذا الذي قالوه أشد مخالفة لما جاءت به الرسل من أقوال الكفّار المبدّلين من اليهود والنصارى. فإنّ الله أخبر عن الملٰئكة لما جاؤوا إلى إبراهيم في صورة البشر أضيافاً، ثمّ ذهبوا إلى لوط، في غير موضع. وأخبر عن جبريل حين ذهب إلى مريم، وتمثّل لها بشراً سويّاً، ونفخ فيها.

وكان جبريل يأتي النبي ﷺ في صورة دِحْيَة الكلبي[1] غير مرّة، وأتاه مرّة في صورة أعرابي[2]. وفي الصحيحين (٢٧١) عن عائشة، أنّ الحارث بن هشام قال: «يا رسول الله! كيف يأتيك الوحي؟» قال: «**يأتيني أحياناً في مثل صَلصَلة الجَرَس، وهو أشدّه عليّ، فيَفصم عنّي وقد وَعَيْتُ ما قال. وأحياناً يتمثّل إلى المَلك رجلاً، فيكلّمني، فأعِي ما يقول**». قالت عائشة: «لقد رأيته ينزل عليه في اليوم الشديد البرد،

---

(١) دحية الكلبي: هو دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة الكلبي، صحابي جليل، كان أحسن الناس وجهاً، وأسلم قديماً، وبعثه النبي ﷺ في آخر سنة ست بكتابه إلى هرقل ملك الروم. نزل المزة بالشام، ومات في خلافة معاوية (سنة ٤١ - ٦٠ هـ). وكان ينزل جبريل في صورته كما قال المصنف رحمه الله، فمنها ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي عثمان قال: أنبئت أنّ جبريل عليه السلام أتى نبيّ الله ﷺ وعنده أم سلمة. قال: فجعل يتحدّث، ثم قام، فقال نبيّ الله ﷺ لأمّ سلمة: «من هذا؟» أو كما قال: «قالت: «هذا دحية»، إلخ.

(٢) في صورة أعرابي: ذلك في حديث جبريل المشهور حين سأل عن الإسلام، والإيمان، والاحسان، أخرجه الشيخان وأصحاب السنن من حديث أبي هريرة، ومن حديث عمر بن الخطاب، ولفظه في مسلم: «بينما نحن جلوس عند رسول الله ﷺ ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، إلخ».

فيَفصِم عنه وإن جبينه ليتفصَّد عَرَقاً»(١).

وقد قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ آمِينٍ * وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ * وَلَقَدْ رَآهُ بِالأُفُقِ الْمُبِينِ * وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِين * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ﴾(٢). وأكثر القرّاء يقرءون «بِظَنِينٍ» يَعني: بمتهم، وقد قرىء «بضنين» أي: ببخيل. وزعم من بعض المتفلسفة أنّ هذا هو «العقل الفعّال»، لأنّه دائم الفيض. فيقال: قد قال: لِقَوْلُ رَسُولٍ كَريم. ذي قُوّةٍ عِنْد ذِي الْعَرش مَكِينٍ. مُطَاع ثمَّ. و«العقل الفعّال» لو قُدّر وجوده فلا تأثير له فيما ثمّ، وإنّما تأثيره عندكم فيما تحت فلك القمر. فكيف ولا حقيقة له؟

بل ما يدّعونه من «المجرّدات» و«المفارقات» غير «النفس الناطقة» كـ «العقول» و«النفوس» إنّما وجودها في الأذهان، لا في الأعيان، كما بسّط الكلام عليها في «الصفدية» وغيرها. فإنّ ما يقولونه من «العقليات» في الطبيعيات غالبه صحيح، وكذلك في الحساب المجرّد ـ حساب العدد والمقدار، الكم والكيف ـ فإنّ هذا كلّه صحيح، وإنّما يغلط الإنسان فيه من نفسه.

ابن سينا والعُبَيْدِيونَ الاسماعيلية

وأمّا الإلٓهيّات فكلام أرسطو وأصحابه (٢٧٢) فيها قليل جدّاً، ومع قلّته فكثير منه بل أكثره خطأ. ولكن ابن سينا أخذ ما ذكروه وضمّ إليه اموراً أُخر من أصول المتكلّمين، وأخذ يقول ما ذكره على بعض ألفاظ الشرع. وكان هو وأهل بيته من الملاحدة الباطنية، أتباع الحاكِم(٣) وغيره من العُبيديين الاسماعيلية. وأولئك كانوا يستعملون التأويل الباطن في جميع أمور الشريعة ـ علميّها وعمليّها ـ حتّى تأوّلوا الصلوات الخمس، وصيام شهر رمضان، وحجّ البيت. لكن كانوا يأمرون بالشريعة لعوامهم، فإنّهم كانوا يتظاهرون بالتشيّع.

(١) هو ثاني حديث صحيح البخاري من كتاب «كيف كان بدء الوحي»، وفيه «ينزل عليه الوحي».
(٢) التكوير ٨١ / ١٩ ـ ٢٥.
(٣) الحاكم: هو أبو علي المنصور الملقّب «الحاكم بأمر الله» بن العزيز بن المعز بن المنصور بن القاسم بن المهدي صاحب مصر. قتل سنة ٤١١ هـ. ذكر ابن خلكان كيفية قتله بالتفصيل، وذكر ذلك العلاّمة ابن القيم رح بما فيه من العبر في ص١٤٧، جـ٢، من «مفتاح دار السعادة». تقدّم ذكر الحاكم العبيدي في هذا الكتاب في ص ١٤١.

وكانت الرافضة الإثنا عشرية تدّعي أنّ الإمامة بعد جعفر في ابنه موسى بن جعفر. فادّعى هؤلاء أنها في ابنه إسماعيل بن جعفر، وانتقلت إلى ابنه محمد بن إسماعيل. وادّعوا أنّ ميمون القَدّاح[1] بن محمد هذا، وسمّوا محمد هذا هو «الإمام المخفي». وإنّما كان ميمون هذا يعرف بالانتساب إلى باهلة. وقد ذكر غير واحد من أهل المعرفة أنّه كان يهودياً، وكان من أبناء المجوس، كما ذكر ذلك القاضي أبو بكر ابن الطيّب في كتاب «كشف أسرارهم وهتك أستارهم»[2]، وغيره من علماء المسلمين.

وأمّا قرامطة البحرين أبو سعيد بن الجَنّابي[3] وأصحابه، فأولئك كانوا يتظاهرون بالكفر الصريح. ولهذا قتلوا الحُجّاج، وألقوهم في بئر زمزم، وأخذوا الحجر الأسود، وبقي عندهم مدّة[4].

بخلاف العُبيدِيّين، فإنّهم كانوا يتظاهرون بالإسلام، ويقولون إنّهم شيعة. فالظاهر عنهم الرفض، لكن كان باطنهم الإلحاد والزندقة، كما قال أبو حامد الغزالي

---

(١) ميمون القداح: هو جد عبيدالله المهدي مؤسس دولة العبيديين. قال ابن خلكان في سيرة عبيدالله: ويقولون أيضاً إنّ اسمه سعيد، ولقبه عبيد الله، وزوج أمّه الحسين بن أحمد بن محمد بن عبدالله بن ميمون القداح، وسمّي قداحاً لأنّه كان كحالاً يقدح العين إذا نزل فيها الماء.

(٢) تقدّم ذكر هذا الكتاب في رد الباطنية للقاضي أبي بكر الباقلاني. وذكر السيوطي في ابتداء كتابه «تاريخ الخلفاء» قول الباقلاني في ميمون القداح، وهو هذا: القداح جد عبيد الله الذي يسمّى بالمهدي كان مجوسياً، ودخل عبيد الله المغرب وادّعى أنّه علوي ولم يعرفه أحد من علماء النسب، وسمّاهم جهلة الناس «الفاطميين».

(٣) أبو سعيد بن الجنابي: كذا بالأصل، «ابن الجنابي». هو الحسن بن بهرام أبو سعيد الجنابي القرمطي صاحب هجر، والجنابي نسبة إلى جنابة بلد بالبحرين، كان قصيراً، مجتمع الخلق، أسمر، كريه المنظر، فلذلك قيل له «قرمطي»، ونسبت إليه «القرامطة»، ظهر بالبحرين سنة ٣٨٦ هـ. قال الصولي: كان أبو سعيد فقيراً يرفو غربال الدقيق، فخرج إلى البحرين، وانضمّ إليه طائفة من بقايا الزنج واللصوص حتى تفاقم أمره، وهزم جيوش الخليفة مرات. قتله خادم له صقلي في حمام بقصره سنة ٣٠١ هـ. وخلفه ابنه أبو طاهر الجنابي القرمطي الذي أخذ الحجر الأسود ـ «عن «شذرات الذهب».

(١) قال في «شذرات الذهب» تحت سنة ٣١٧ هـ: فيها حج بالناس منصور الديلمي، فدخلوا مكة سالمين. فوافاهم يوم التروية عدوّ الله أبو طاهر القرمطي (ابن أبي سعيد المذكور)، فقتل الحجيج قتلاً ذريعاً في المسجد وفي فجاج مكة، وقلع باب الكعبة، واقتلع الحجر الأسود وأخذه إلى هجر، وبقي بها نيفاً وعشرين سنة ـ اهـ ملخصاً.

في كتاب «المُسْتَظْهِري»[1]: «ظاهرهم الرفض، وباطنهم الكفر المحض». وهذا الذي قاله أبو حامد فيهم هو متّفقٌ عليه بين علماء المسلمين. وكانوا يأمرون عامّتهم بالعبادات، وهم على درجات مترتّبة عندهم، كلّما ارتفع درجة غيروا الشريعة عنده، فإذا انتهى أسقطوا عنه الشرائع.

وكان ابن الصبَّاح[2] من أتباعهم (٢٧٣) عن المَسْتَنصِر[3] الذي جرى في أيامه فتنة البَساسيري[4]. وهو الذي أحدث السكين، أصحاب الألموت من أتباعه. والذين كانوا بالشام كسنان ونحوه هم من أتباع أولئك. وباطنهم مركب من مذهب المجوس والفلاسفة. أخذوا عن المجوس الأصلين: النور والظلمة، وأخذوا عن الفلاسفة «العقل» و«النفس»، وعبّروا هم عن ذلك بـ «السابق» و«التالي».

فلمّا دخل معهم المتفلسفة كابن سينا وأمثاله تبيّن لهم أنّ ما يدّعونه على الرسول من التأويلات ممّا يعلم بطلان كثير منها بالضرورة، والفيلسوف من حيث هو فيلسوف ليس له غرض فيما يعلم أنّه باطل، فسلكوا مسلكاً بين مسلك هؤلاء الملاحدة وبين دين المسلمين. فالشرائع الظاهرة أقرّوها ولم يتأوّلوها، لكن قد يقولون إنّ بعضها يسقط عن الخاصّة، ودخل معهم في هذا طائفة من متصوّفة الفلاسفة، كابن عربي وابن سبعين وغيرهما.

---

(١) «المستظهري»: للغزالي، تقدّم ذكره.

(٢) ابن صباح: قال الشهرستاني في أثناء وصف الباطنية: ثم أصحاب الدعوة الجديدة تنكبوا هذه الطريقة حين أظهر الحسن بن الصباح دعوته، وقصر عن الإلزامات كلمته، واستظهر بالرجال، وتحصن بالقلاع. وكان بدء صعوده إلى قلعة «ألموت» سنة ٤٨٣ هـ ـ اهـ. قال في «شذرات الذهب» تحت حوادث سنة ٤٩٤ هـ: فيها كثرت الباطنية بالعراق والجبل، وزعيمهم الحسن بن صباح، فملكوا القلاع، وقطعوا السبيل، وأهم الناس شأنهم، واستفحل أمرهم، إلخ. توفي سنة ٥١٨ هـ.

(٣) المستنصر: هو أبو تميم معد الملقب «المستنصر بالله» بن الظاهر بن الحاكم بن العزيز بن المعز العبيدي صاحب مصر، ولّى سنة ٤٢٧ هـ، فأقام في الأمر ستين سنة، وجرى في أيامه ما لم يجر في أيام أحد من أهل بيته ـ قاله ابن خلكان.

(٤) البساسيري: هو أبو الحارث أرسلان بن عبدالله البساسيري التركي، مقدم الأتراك ببغداد. وفتنته أنّه لما عظم أمره وكبر شأنه ببغداد خرج على الإمام العباسي القائم بأمر الله وقطع خطبته وخطب للمستنصر العبيدي ودعا له على منابرها مدة سنة كاملة، حتى جاء السلطان طغرل بك السلجوقي فقتله، وعاد القائم إلى بغداد، وكان ذلك سنة ٤٥١ هـ. والبساسيري نسبة إلى بلدة بفارس يقال له «بسا» التي كان منها سيد. على غير قياس.

وأمّا العلميات فتأولوا بعضها، كاللوح، قالوا هو «النفس الكلية»؛ والقلم، قالوا هو «العقل الفعّال»؛ وربما قالوا عن الكوكب، والشمس، والقمر، التي رآها إبراهيم إنّها «النفس»، و«العقل الفعّال»، و«العقل الأوّل»؛ وتأوّلوا الملٰئكة، ونحو ذلك.

وأمّا صفات الرب، ومعاد الأبدان، وغير ذلك، فمذهب محقّقيهم كابن سينا وأمثاله أنّها لا تتأوّل، وأنّ ما دلّت عليه ليس ثابتاً في نفس الأمر، ولا يستفاد منها علم. قالوا: بل المراد منها خطاب الجمهور بما يخيّل إليهم ما يعتقدونه في أمر الإيمان بالله واليوم الأخر لينتفعوا بذلك الاعتقاد، وإن كان باطلاً لا حقيقة له في نفس الأمر. فإنّ هـذا غايتـه أنّ الأنبياء كـذبوا لمصلحـة الجمهور. وهم يـرون مثل ذلـك من تمام حكمتهم. وهم يعظّمون شرائع الأنبياء العملية. وأمّا العلمية فعندهم العلم في ذلك بما يقوله (٢٧٤) الفلاسفة. وأمّا الأنبياء فلا يستفاد من جهتهم علم بذلك.

ثمّ منهم من يقول: النبي أعظم من الفيلسوف، فيقولون: النبي كان في الباطن على مذهب هؤلاء الفلاسفة، لكن خاصّته التخييل وإن كان كذباً في الحقيقة لمصلحة الجمهور. ومنهم من يقول: بل الفيلسوف أعظم من النبي، والنبيّ قد لا يكون عارفاً في الباطن بما يجوز على الله وما لا يجوز وحقيقة الأمر في المعاد، لكن هو حاذق في وضع الشرائع العملية.

وكثيـر من مـلاحـدة المتصـوّفـة كـابن عـرَبي، وابن سَبعِين، والقَـونَـوِي(١) والتلمساني(٢)، وغيرهم، يوافقونهم في أصولهم، لكن يغيّرون العبارات فيعبّـرون بالعبارات الإسلامية عمّا هو قولهم. وفي «الكتب المضنون بها على غير أهلها»(٣)، وغيرها من كتب مصنفيها قطعة من هذا. وبسبب ذلك وقع ابن عـربي وأمثالـه من

---

(١) القونوي: هو أبو المعالي صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي الشافعي، صاحب التصانيف في التصوّف. تزوّج أمّه الشيخ محي الدين بن العربي، ورباه، واهتمّ به. جمع بين العلوم الشرعية وعلوم التصوّف. من تصانيفه «إعجاز البيان في تفسير أم القرآن»، ط. بحيدر آباد، الهند، سنة ١٣١٠ هـ، توفي سنة ٦٧٣ هـ.

(٢) التلمساني: هو عفيف الدين سليمان بن علي بن عبدالله بن علي التلمساني، الأديب الشاعر، أحد زنادقة الصوفية. قال المنـاوي: أثني عليه ابن سبعين، وفضّله على شيخـه القونـوي. والعفيف هذا من عظماء الطائفة القائلين بالوحدة المطلقة. وقال غيره: له عدة تصانيف، منها «شرح أسماء الله الحسنى»، و«شرح مواقف النفري» في التصوّف، و«شرح الفصوص»، وله «ديوان شعر». توفي سنة ٦٩٠ هـ ـ عن «شـذرات الذهب». وقـد تقدم تـرجمتا ابن عـربي وابن سبعين.

(٣) الكتب المضنون بها على أهلها: قد تكرر ذكرها في الكتاب.

ملاحدة المتصوفة مع هؤلاء. ولهذا كثر كلام علماء المسلمين في مصنفيها. ومن الناس من ينكر أن تكون من كلام أبي حامد لما رأى ما فيها من المصائب العظيمة. وآخرون يقولون: بل رجع عن ذلك وختم له بالاشتغال بالبخاري ومسلم، كما قد ذكر ذلك في سيرته.

وهؤلاء المتفلسفة ومتصوفوهم كابن سبعين وأتباعه يجوّزون أن يكون الرجل يهوديّاً و نصرانياً أو مشركاً يعبد الأوثان. فليس الإسلام عندهم واجباً، ولا التهوّد والتنصّر والشرك محرّماً، لكن قد يرجّحون شريعة الإسلام على غيرها. وإذا جاء المريد إلى شيخ من شيوخهم، وقال أريد أن أسلك على يديك، يقول له: «على دين المسلمين، أو اليهود، أو النصارى؟» فإذا قال له المريد: «اليهود والنصارى أمّا هم كفّار؟» يقول: «لا، ولكن المسلمين خير منهم. وهذا من جنس جهّال التتر أوّل ما أسلموا. فإنّ الإسلام عندهم خير من غيره، وإن كان غيره جائزاً لا يوالَونَ عليه ويعادَون عليه.

(٢٧٥) وهذا أيضاً أكثر اعتقاد علماء النصارى، وكثير من اليهود. يرون دين المسلمين واليهود والنصارى بمنزلة المذاهب في دين المسلمين. فيجوز للرجل عنده أن ينتقل من هذه الملّة إلى تلك، إمّا لرجحانها عنده في الدين، وإمّا لمصلحة دنياه، كما ينتقل الإنسان من مذهب بعض أئمة المسلمين إلى مذهب إمام آخر، كما ينتقل من مذهب مالك إلى الشافعي، ومن مذهب أبي حنيفة إلى مذهب أحمد، ونحو ذلك.

أرسطو ومشركوا اليونان

وأمّا أرسطو وأصحابه فكانوا مشركين يعبدون الأصنام والكواكب. وهكذا كان دين اليونان والروم قبل ظهور دين المسيح فيهم. وكان أرسطو قبل المسيح بنحو ثلثمائة سنة، وكان وزير الاسكندر بن فيلبس المقدوني الذي تؤرّخ له اليهود والنصارى التأريخ الرومي، وكان قد ذهب إلى أرض الفُرس واستولى عليها.

وطائفة من الناس تظن أنّه كان وزير الاسكندر ذي القرنين المذكور في القرآن وهذا جهل. فإنّ ذا القرنين كان مقدّماً عل أرسطو بمدّة عظمية، وكان مسلماً يعبد الله وحده. لم يكن مشركاً، بخلاف المقدوني. وذو القرنين بلغ أقصى المشرق والمغرب، وبنى سدّ يأجوج ومأجوج كما ذكر الله في كتابه، والمقدوني لم يصل إلى هذا ولا إلى هذا، ولا وصل إلى السدّ.

وآخر ملوكهم كان بطليموس[1] صاحب «المِجِسْطي»، وبعده صاروا نصارى. وكانت اليونان والروم مشركين كما ذُكر، يعبدون الشمس والقمر والكواكب، ويبنون لها هياكل في الأرض، ويصوّرون لها أصناماً يجعلون لها طلاسم، من جنس شرك النمرود بن كنعان[2] وقومه الذين بعث إليهم إبراهيم الخليل ـ صلوات الله وسلامه عليه.

وبقايا هذا الشرك في بلاد الشرق ـ في بلاد الخطا والترك. يصنعون الأصنام على صورة النمرود، ويكون الصنم كبيراً جداً، ويعلّقون السُّبح في أعناقهم، ويسبحون باسم (٢٧٦) النمرود، ويشتمون إبراهيم الخليل.

وكان من النفر القادمين إلى دمشق سنة تسع وتسعين وستمائة بعض هؤلاء. وهو يجمع بين أن يصلّي الصلوات الخمس وبين أن يسبّح باسم نمرود. وهذا أيضاً مذهب كثير من هؤلاء المتفلسفة وعلمائهم وعبادهم يصلّون الصلوات الخمس ويعبدون الشمس والقمر أو غيرهما من الكواكب. ومن هؤلاء طوائف موجودون في الشام، ومصر والعراق، وغير ذلك.

وسبب ذلك أنّه يحصّل لهم أحياناً من جنس ما يظهر للمشركين الذين كانوا يعبدون الكواكب والأصنام. فإنّه كانت الشياطين تدخل في الصنم وتكلّم عابديه، فتخبرهم بأمور مكاشفة لهم، وتأمرهم بأمور يطلبون منهم قضاء حوائجهم.

قال الله تعالى: ﴿**إِن يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَٰثاً وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰناً مَّرِيداً**﴾[3]. قال ابن عباس: كان في كل صنم شيطان يتراأى للسدنة، فيكلّمهم. وقال أُبَيُّ بن كعْبٍ: مع كلّ صنم جَنِّيَة.

ولهذا لما أرسل النبي ﷺ خالِدَ بن الوَلِيد إلى العُزَّى ـ وكانت العُزَّى عند عرفات ـ خرجت منها عجوز ناشرة شعرها. وقال النبي ﷺ: «**هذه شيطانة الْعُزَّى،**

---

(١) قد تقدّم ذكره كما هنا تماماً، مع تحقيقنا عن شخصية «بطليموس»، والتفريق بين البطالسة ملوك اليونان وبطليموس الحكيم الفلكي صاحب «المجسطي».

(٢) النمرود بن كنعان: قال ابن كثير في تاريخه: هو ملك بابل، واسمه النمرود بن كنعان بن كوش بن سام بن نوح، قاله مجاهد. وكان أحد ملوك الدنيا. وذكروا أنّ نمرود هذا استمر في ملكه أربعمائة سنة ـ اهـ. وهو الذي قال الله تعالى فيه: ﴿**فبعت الذي كفر**﴾، وذلك عند مناظرته مع خليل الله في ادعائه الربوبية ـ البقرة ٢ / ٢٥٨.

(٣) النساء ٤ / ١١٧.

وقد يئست العُزَّى أنْ تعبد بأرض العرب». وكان خالد يقول: «يا عُزَّى! كفرانك، لا سبحانك * إني رأيت الله قد أهانك». وأمّا اللّات فكانت عند الطائف. وَمنَاة الثالثة الأخرى كانت حذوَ قُدَيد بالساحل(١).

فإنّ المدائن التي للمشركين بأرض الحجاز كانت ثلاثة ـ مكة، والمدينة، والطائف. وكان لكلّ أهل مدينة طاغوت من هذه الثلاثة. ولهذا خصّصها سبحانه بالذكر في قوله: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ اللاَّتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَوٰةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ * أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأُنْثَىٰ * تِلْكَ إذاً قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾ ـ أي: قسمة جائرة ـ ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَـٰنٍ﴾(٢). فإنّهم كانوا يجعلون لله أولاداً إناثاً وشركاء إناثاً، فقال: ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأُنْثَىٰ * تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾.

أصل الشرك من تعظيم القبور وعبادة الكواكب

والشرك (٢٧٧) في بني آدم أكثره عن أصلين:

أوّلهما: تعظيم قبور الصالحين، وتصوير تماثيلهم للتبرّك بها. وهذا أوّل الأسباب التي بها ابتدع الآدميون الشرك. وهو شرك قوم نوح. قال ابن عباس: كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلّهم على الإسلام. وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنّ نوحاً أوّل رسول بُعث إلى أهل الأرض(٣). ولهذا لم يذكر الله في القرآن قبله رسولاً. فإنّ الشرك إنّما ظهر في زمانه.

وقد ذكر البخاري في صحيحه عن ابن عباس، وذكره أهل التفسير والسير عن غير واحد من السلف، في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لا تَذَرُنَّ إِلهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدّاً وَلَا سَوَاعاً وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنسراً﴾(٤). إنّ هؤلاء كانوا قوماً صالحين في قوم نوح، فلمّا ماتوا عكفوا على قبورهم، ثمّ صوّروا تماثيلهم. وأنّ هذه الأصنام صارت إلى

---

(١) قد ذكر أهل التفسير والسير قصة كسر الأصنام، وذلك متصلاً بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان. انظر شرحه في «زاد المعاد» و«السيرة لابن هشام» و«تفسير ابن كثير». وقد أورد الحافظ ابن كثير حديث أبي الطفيل الذي أخرجه النسائي في قصة كسر العزى بتمامه.

(٢) النجم ٥٣ / ١٩ ـ ٢٣.

(٣) ذلك في حديث الشفاعة عن أبي هريرة أخرجه الشيخان، وفيه: فيأتون نوحاً، فيقولون: «يا نوح! أنت أول الرسل إلى أهل الأرض، إلخ».

(٤) نوح ٧١ ـ ٢٣.

العرب. وذكر ابن عباس قبائل العرب التي كانت فيهم مثل هذه الأصنام[1].

والسبب الثاني: عبادة الكواكب. فكانوا يصنعون للأصنام طلاسم للكواكب، ويتحرّون الوقت المناسب لصنعة ذلك الطلسم، ويصنعونه من مادّة تناسب ما يرونه من طبيعة ذلك الكوكب، ويتكلّمون عليها بالشرك والكفر. فتأتي الشياطين، فتكلّمهم، وتقضي بعض حوائجهم. ويسمونها «روحانية الكواكب»، وهي الشيطان أو الشيطانة التي تضلّهم.

والكتاب الذي صنّفه بعض الناس وسمّاه «السرّ المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم»[2]، فإن هذا كان شرك الكلدانيين والكشدانيين. وهم الذين بعث إليهم الخليل - صلوات الله عليه[3]. وهذا أعظم أنواع السحر. ولهذا قال النبيّ ﷺ في الحديث الذي رواه أبو داود وغيره: **«من اقتبس شعبة من النجوم فقد اقتبس من السّحر، زاد ما زاد»**[4]. وقد رأيته وبيّنت ما فيه من الفساد، فإنّ فيه ضلالاً كثيراً.

(٢٧٨) ولهذا صنّف تنكلوشا البابلي[5] كتابه في «درجات الفلك». وكذلك

---

(١) قد تكلّم العلامة ابن القيم رحمه الله في مسألة الفتنة بالقبور بغاية البسط في كتابه «إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان» ط. مصر سنة ١٣٢٠ هـ، ص ٩٧ - ١١٨. وهو بحث جليل في غاية الإفادة.

(٢) بهامش الأصل: «كتاب السر المكتوم نسبه المصنف في بعض كتبه إلى الرازي». قال في «كشف الظنون»: «السر المكتوم في مخاطبة الشمس والقمر (و) النجوم» للإمام فخر الدين محمود بن عمر الرازي المتوفي سنة ٦٠٦ هـ. قيل إنّه مختلق عليه، فلم يصح أنّه له. وقد رأيت في كتاب أنّه للحوالي أبي الحسن علي بن أحمد المغربي. قال الذهبي في «الميزان»: إنّ له كتاب «أسرار النجوم» سحر صريح. قال التاج السبكي في هامشه: هذا الكتاب المسمّى بـ «السر المكتوم في مخاطبة النجوم»، فلم يصح أنّه له، وقيل إنّه مختلق عليه. وبتقدير صحة نسبته إليه ليس بسحر، فليتأمّله من يحسن السحر - اهـ. وعليه رد للشيخ زين الدين سريحا بن محمد الملطي المتوفي سنة ٧٨٨، وسمّاه «انقضاض البازي في انقضاض الرازي» - انتهى كلام صاحب «كشف الظنون».

(٣) قال الحافظ ابن كثير في تاريخه في قصة إبراهيم الخليل: وهذا يدل على أنّه لم يولد بحران، وإنّما مولده بأرض الكلدانيين، وهي أرض بابل وما والاها. ثم ارتحلوا قاصدين أرض الكنعانيين، وهي بلاد بيت المقدس. فأقاموا بحران، وهي أرض الكشدانيين في ذلك الزمان.

(٤) أخرجه أبو داود في الطب من حديث ابن عباس ولفظه «من اقتبس علماً من النجوم، إلخ». وأخرجه أيضاً أحمد، وابن ماجه. قال السندي: قوله «وزاد ما زاد»، أي: زاد من السحر ما زاد من النجوم.

(٥) تنكلوشا: قال في «أخبار الحكماء»: تينكلوش البابلي، وربما قيل «تنكلوشا»، والأول أصح. =

شـرك الهند وسحـرهم من هذا، مثـل كتاب طمطم الهندي[1]. وكـذلك أبـو مَعْشَر الْبَلْخِي[2] له كتاب سمّاه «مصحف القمر». وكذلك ثابت بن قرَّة الحرّاني[3] صاحب الزيج.

حَرَّان دار الصابئة

فإنّ حرَّان[4] كانت دار هؤلاء الصابئة. وفيها ولد إبراهيم، أو انتقل إليها من العراق، على اختلاف القولين.

وكان بها هيكل «العلّة الأولى»، هيكل «العقل الأوّل»، هيكل «النفس الكلية» هيكـل زحل، هيكـل المشتري، هيكـل المرّيـخ[5]، هيكل الشمس. وكـذلك الزهرة، وعطارد، والقمر.

وكان هذا دينهم قبل ظهور النصرانية فيهم. ثمّ ظهرت النصرانية فيهم مع بقاء

= هذا أحد السبعة العلماء الذين ردّ إليهم الضحاك البيوت السبعة التي بنيت على أسماء الكواكب السبعة. وقد كان عالماً في علماء بابل، وله تصنيف، وهو «كتاب الوجوه والحدود»، كتاب مشهور بين أيدي الناس موجود ـ اهـ. وقال في «كشف الظنون»: «درج الفلك» في الأحكام لتنكلوشا.

(١) طمطم الهندي: لم نعثر على أحواله، وقد ذكر في الكشف «كتاب طمطم الهندي» فقط في حرف ك.

(٢) أبو معشر البلخي: هو جعفر بن محمد بن عمر أبو معشر البلخي المنجم المشهور، إمام وقته في فنه، صاحب التصانيف في علم النجامة، منها كتاب المدخل، وكتاب الـزيج، وكتـاب الألوف، وغيرها، توفي سنة ٢٧٣ اهـ. قد ذكر صاحب «أخبار الحكماء» له مؤلّفات عديدة ليس فيها «مصحف القمر». وقال في «كشف الظنون»: «مصحف القمر» لهرمس الحكيم، وهو خواص وطلسمات باعتبار حلول القمر وسيره في المنازل.

(٣) ثابت بن قرة: بن هارون بن ثابت بن كرايا بن إبراهيم بن كرايا بن مارينوس بن مالاجريوس أبو الحسن، الحاسب الحكيم الحراني، من أهل حران انتقل إلى مدينة بغداد. اشتغل بعلوم الأوائل ومهر فيها، وبرع في الطب، وكان الغالب عليه الفلسفة، وله مقدار عشرين تأليفاً. وكان صابئي النحلة، توفي سنة ٢٨٨ هـ.

(٤) حران: هي مدينة مشهورة بالجزيرة خرج منها علماء أجلاء منهم بنو تيمية أسرة المصنف رح. ذكر ابن جرير الطبري في تاريخه أنّ هاران عم إبراهيم الخليل عليه السلام عمّرها، فسمّيت باسمه وقيل: «هاران»، ثم إنّها عربت فقيل: «حران» والنسبة إليها «حراني». ـ عن «شذرات الذهب» بتصرّف نقلاً عن ابن خلّكان.

(٥) هيكل المريخ: في الأصل «هيكل بهرام المريخ».

أولئك الصابئة المشركين حتى جاء الإسلام. ولم يزل بها الصابئة والفلاسفة في دولة الإسلام إلى آخر وقت. ومنهم الصابئة الذين كانوا ببغداد وغيرها وكُتّاباً، وبعضهم لم يُسلم.

ولما قدم الفارَابي[1] حَرَّان في أثناء المائة الرابعة دخل عليهم، وتعلّم منهم، وأخذ عنهم ما أخذ من المتفلسفة. وكان ثابت بن قرّة قد شرح كلام أرسطو في الإلّهيّات وقد رأيته وبيّنت بعض ما فيه من الفساد. فإنّ فيه ضلالاً كثيراً.

وكذلك كان دين أهل دمشق وغيرها قبل ظهور دين النصرانية. وكانوا يصلّون إلى القطب الشمالي. ولهذا توجد في دمشق مساجد قديمة فيها قبلة إلى القطب الشمالي. وتحت جامع دمشق معبد كبير له قبلة إلى القطب الشمالي كان لهؤلاء.

فإنّ الصابئة نوعان: صابئة حنفاء موحّدون، وصابئة مشركون. فالأوّلون هم الذين أثنى الله عليهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَٰرَىٰ وَالصَّٰبِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[2]. فأثنى على من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً من هذه الملل الأربع: المؤمنين، واليهود، والنصارى، والصابئين.

فهؤلاء كانوا يدينون بالتوراة قبل النسخ (٢٧٩) والتبديل. وكذلك الذين دانوا بالإنجيل قبل النسخ والتبديل. والصابئون الذي كانوا قبل هؤلاء كالمتبعين لملّة إبراهيم إمام الحنفاء ـ صلّى الله عليه وصلّى على محمد وعلى آل محمد كما صلّى على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنّه حميد مجيد ـ قبل نزول التوراة والإنجيل.

وهذا بخلاف المجوس والمشركين، فإنّه ليس فيهم مؤمناً. فلهذا قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰبِئِينَ وَالنَّصَٰرَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَٰمَةِ إِنَّ اللهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[3]. فذكر الملل الستّ هؤلاء،

---

(١) الفارابي: هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي التركي الحكيم المشهور الملقب «المعلم الثاني أكبر فلاسفة المسلمين»، صاحب التصانيف في الحكمة والمنطق والموسيقى. أخذ المنطق عن أبي بشر متى بن يونس الحكيم ببغداد. ثم ارتحل إلى مدينة حران وفيها يوحنا بن حيلان الحكيم النصراني فأخذ عنه طرفاً من المنطق أيضاً. توفي بدمشق سنة ٣٣٩ هـ.

(٢) البقرة ٢ / ٦٢.

(٣) الحج ٢٢ / ١٧.

وأخبر أنّه يفصل بينهم يوم القيٰمة. لم يذكر في الست من كان مؤمناً. وإنّما ذكر ذلك في الأربعة فقط.

ثمّ إنّ الصابئين ابتدعوا الشرك فصاروا مشركين. والفلاسفة المشركون من هؤلاء المشركين. وأمّا قدماء الفلاسفة الذين كانوا يعبدون الله وحده لا يشركون به شيئاً، ويؤمنون بأنّ الله مُحدِث لهذا العالم ويقرّون بمعاد الأبدان، فأولئك مِن الصابئة الحنفاء الذين أثنى الله عليهم.

ثمّ المشركون من الصابئة كانوا يقرّون بحدوث هذا العالم، كما كان المشركون من العرب تُقرّ بحدوثه، وكذلك المشركون من الهند. وقد ذكر أهل المقالات أنّ أوّل من ظهر عنه القول بقِدمه من هؤلاء الفلاسفة المشركين هو أرسطو.

قُسطُنْطِين أوّل ملك أظهر دين النصارى

وكان دين المسيح لما دخل فيه طائفة من أهل حرّان. وفيهم هيلاَنَة الحرّانيّة الفندقانيّة(١)، فهواها ملك الروم أبو قُسطُنْطِين، فتزوّجها، فولدت له قسطنطين، فنصّرت ابنها قسطنطين. وهو الذي أظهر النصارى، وبنى القسطنطينيّة. وفي زمنه ابتدع النصارى هذه «الأمانة» التي اتّفقت عليها طوائفهم اليوم، فإنّه اتّفق عليها ثلثمائة وبضعة عشر من علمائهم وعُبّادهم.

قالوا: وهو الذي ابتدع الصلوٰة إلى الشرق. وإلاّ فلم يُصلّ قطّ أحد من أنبيائهم وأتباعهم إلى الشرق. ولم يشرع الله مكاناً يصلّي (٢٨٠) إليه إلاّ الكعبة.

والأنبياء ـ الخليل ومن قبله ـ إنّما كانوا يصلّون إلى الكعبة. وموسى صلّى الله عليه وسلّم لم يكن يصلّي إلى بيت المقدس. بل قالوا إنّه. كان ينصب قبّة العهد إلى

---

(١) هيلانة: (St. Helena) سنة ٢٤٨ ـ ٣٢٨ م. قال المصنف في «الجواب الصحيح»، جـ٣، ص ١٥ وما بعده، حكاية عن سعيد بن البطريق، بطريرك الاسكندرية: وملك على بزنطية وما والاها قسطس أبو قسطنطين... فخرج قسطس إلى ناحية الجزيرة والرها... فنظر فيها امرأة حسنة جميلة يقال لها هيلانة وكانت قد تنصّرت على يدي أسقف الرها... فخطبها قسطس من أبيها، فزوّجه إيّاها... وولدت هيلانة قسطنطين (Constantine the Great) سنة ٢٧٢ ـ ٣٣٧ م... وملك قسطنطين سنة ٣٠٦ ـ ٣٣٧... وتنصّر في اثني عشرة سنة من ملكه... وفي خمس عشرة سنة من رياسته كان المجمع بمدينة نيقية الذي رتبت فيه «الأمانة الأرثذكسية» (Greek Orthodox Church). ـ انتهى ملخصاً، والسنون عن المصادر الإفرنجية.

العرب ويصلّي إليها في التيه. فلما فتح يوشع بيت المقدس بعد موت موسى نصب القبّة على الصخرة، فكانوا يصلّون إليها. فلمّا خرب بيت المقدس وذهبت القبّة صارت اليهود يصلّون إلى الصخرة، لأنّه موضع القبّة. والسامرة يصلّون إلى جبل هناك. قالوا: لأنّه كان عليه التابوت.

ولمّا رأى علماء النصارى وعبّادهم أنّ الروم واليونان مشركون، واستصعبوا نقلهم إلى التوحيد المحض، وضعوا لهم ديناً مركّباً من دين الأنبياء ودين المشركين. فكان أولئك اليونان والروم يتّخذون الأصنام المجسّدة التي لها ظلّ، فاتّخذ النصارى الصور المرقومة في الحيطان والسقوف التي لا ظلّ لها. وكان أولئك يسجدون للشمس والقمر، فصارت النصارى يسجدون إليها، وجعلوا السجود إليها بدلاً من السجود لها.

فضل محمد ﷺ إمام التوحيد وأمّته على من تقدّم

ولهذا لما بعث الله خاتم المرسلين وأفضل النبيّين محمداً ﷺ، إمام التوحيد الذي بعث الله به الرسل قبله، وأظهره، وخلّصه من شوائب الشرك، فظهر التوحيد بسببه ظهوراً. فضّله الله به، وفضّل به أمّته على سائر من تقدّم.

الأنبياء كلهم كانوا مسلمين

فإنّ الأنبياء جميعهم وأممهم كانوا مسلمين، مؤمنين، موحّدين. لم يكن قط دين يقبله الله غير الإسلام. وهو عبادة الله وحده لا شريك له، كما قال تعالى: ﴿وَسْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمٰنِ أَلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فاعْبُدُونِ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ (٢٨١) رَسُولاً أَنْ اعْبُدُوا اللهَ وَاجْتَنِبوا الطَّاغُوتَ﴾[3].

وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنّه قال: «إنّا معشر الأنبياء ديننا واحد، وإنّ أولىٰ الناس بابن مريم لأنّا، إنّه ليس بيني وبينه نبي»[4]. وقد أخبر الله في القرآن عن

---

(١) الزخرف ٤٣/ ٤٥.
(٢) الأنبياء ٢١ / ٢٥.
(٣) النحل ١٦ / ٣٦.
(٤) هو من حديث أبي هريرة أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء، ولفظه: «أنا أولى الناس =

جميع الأنبياء وأممهم ـ من نوح إلى الحواريين ـ أنّهم كانوا مسلمين مؤمنين، كما قد بسّط في موضع آخر.

وقد قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيْمَ وَمُوسىٰ وَعِيْسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾(١). فأمر الرسل أن يقيموا الدين ولا يتّفرقوا فيه. وهؤلاء الخمسة هم أولوا العزم، وذكرهم الله في آيتين من كتابه: هذه السورة، وفي قوله: ﴿وإِذْ آخَذْنَا من النَّبيينَ مِيثَاقَهُمْ ومِنْ نُوحٍ وابراهِيمَ وَمُوسى وعيسىَ ابن مَرْيَمَ وآخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثاقاً غليظاً﴾(٢) وقال تعالى: ﴿يٰأَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنْ الطَّيبٰتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ * وَإِنَّ هٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ * فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُراً كُلّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾(٣).

وقال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلْدِّيْنِ حَنِيْفَاً فِطْرَتَ الله الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ الله ذٰلِكَ الدِّيْنُ القَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ * مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلوٰةَ وَلاَ تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِن الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وكانُوا شِيَعَاً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾(٤).

وقال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً، فَاخْتَلَفُوا﴾، كما قال في يونس: ﴿فَبَعَثَ الله النَّبِيِّينَ مُبَشِرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ (٢٨٢) لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيما اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهدىٰ الله الَّذِيْنَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَالله يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾(٥).

فالمرسلون ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ أوّلهم وآخرهم بعثوا بدين الإسلام،

= بابن مريم، والأنبياء أولاد علات، ليس بيني وبينه نبي». وفي رواية «أنا أولى الناس بعيسى بن مريم في الدنيا والآخرة، والأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد». وأخرجه أيضاً مسلم، وأحمد، وأبو داود.

(١) الشورى ٤٢ / ١٣.
(٢) الأحزاب ٣٣ / ٧.
(٣) المؤمنون ٢٣ / ٥١ ـ ٥٣.
(٤) الروم ٣٠ / ٣٠ ـ ٣٢.
(٥) البقرة ٢/ ٢١٣.

وهو عبادة الله وحده لا شريك له. يعبد في كلّ وقت بما أمر أن يعبد به في ذلك الوقت. فالصلوٰة إلى بيت المقدس كان لما أمر الله به من دين الإسلام. ثمّ لما نهىٰ عنه وأمر بالصلوٰة إلى الكعبة صارت الصلوٰة إل الكعبة من دين الإسلام دون الصلوٰة إلى الصخرة(١).

فتنوّع شرائع الأنبياء كتنوّع الشريعة الواحدة. ولهذا قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ (٢). فالشرعة: الشريعة، والمنهاج: الطريق والسبيل. فالشرعة كالباب الذي يدخل منه، والمنهاج كالطريق الذي يسلك فيه. والمقصود هو حقيقة الدين بأن يعبد الله وحده لا شريك له. وهذه الحقيقة الدينيّة التي اتّفق عليها الرسل هي دين الله الذي لا يقبل من أحد غيره. والشرك الذي حرّمه على ألسن رسله أن يعبد مع الله غيره.

ومن لم يعبد الله أصلاً، كفرعون ونحوه، ممّن قال الله فيهم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾(٣). فهؤلاء معطّلة، وهم شرّ الكفّار. ومع هذا يكون لهم ما يعبدونه دون الله، كما قال تعالى في قوم فرعون: ﴿وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ﴾(٤). فقال غير واحد من السلف كان له آلهة يعبدها.

ومن عبد مع الله إلـٰهاً آخر فهو مشرك الشركَ الأكبر الذي لا يغفره (٢٨٣) الله، وإن كان مع ذلك يعتقد أنّ الله وحده خلق العالم. وهذا كان شرك العرب، كما أخبر الله عنهم في غير موضع من القرآن أنّهم كانوا يقولون إن الله خلق العالم، ولكن كانوا يتّخذون الآلهة شفعاء يشفعون لهم، يتقرّبون بهم إلى الله، كما قال تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾(٥). وقال تعالى:

---

(١) أخرج الطبري وغيره من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، قال: لما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة ـ واليهود أكثر أهلها يستقبلون بيت المقدس ـ أمره الله أن يستقبل بيت المقدس، ففرحت اليهود، فاستقبلها سبعة عشر شهراً. وكان رسول الله ﷺ يحب أن يستقبل قبلة إبراهيم، فكان يدعو وينظر إلى السماء، فنزلت: قد نرى تقلب وجهك في السماء. وأخرجه البخاري من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

(٢) المائدة ٥ / ٤٨.

(٣) المؤمنون ٤٠ / ٦٠.

(٤) الأعراف ٧ / ١٢٧.

(٥) الزمر ٣٩ / ٣٨. ولقمان ٣١ / ٢٥.

﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوٰتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾(١). وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى﴾(٢). وبسّط هذا له موضع آخر.

والمقصود هنا أنّ الحوادث كان لها أسباب، وإن كانت حركات الفلك من جملة الأسباب.

فصل

«القياس» مع صحته لا يستفاد به علم بالموجودات

فصورة القياس لا تدفع صحّتها. لكن يبيّن أنّه لا يستفاد به علم بالموجودات، كما أنّ اشتراطهم للمقدّمتين دون الزيادة والنقص شرط باطل. فهو وإن حصل به يقين فلا يستفاد بخصوصه يقين مطلوب بشيء من الموجودات. بل ما يحصل به قد يحصل بدونه وقد يحصل بدونه ما لا يحصل به.

فنقول: إنّ صورة «القياس» إذا كانت موادّه معلومة فلا ريب أنّه يفيد اليقين. وإذا قيل: ا: ب، وكل ب: ج، وكانت المقدّمتان معلومتين، فلا ريب أنّ هذا التأليف يفيد العلم بأنّ كل ا: ج. وهذا لا نزاع فيه.

فصورة «القياس» لا يتكلّم على صحّتها. فإنّ ذلك ظاهر، سواء في ذلك «الاقتراني» المؤلف من الحمليات الذي هو قياس «التداخل»، و«الاستثنائي» المؤلّف من الشرطيات المنفصلة «ولعلّه: المتصلّة والمنفصلة) الذي هو «التلازم» و«التقسيم».

وكذلك ما ذكروه من أنّ «الشكل الأوّل» من «الاقتراني» يفيد المطالب الأربعة ـ النتائج الأربعة: الموجبة، والسالبة، والجزئية، والكليّة؛ وأنّ «الثاني» يفيد السالبة الكليّة والجزئية؛ وأنّ «الثالث» يفيد الجزئية ـ سالبة كانت أو موجبة.

وفي «التلازم» استثناء عين المقدم ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدّم. (٢٨٤) وهو قول نظار المسلمين: «وجود الملزوم يقتضي وجود

---

(١) يونس ١٠ / ١٨.
(٢) الزمر ٣٩ / ٣.

اللازم، وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم». بل هذا مع اختصاره فإنّه يشمل جميع أنواع الأدلّة، سواء سمّيت «براهين» أو «أقيسة» أو غير ذلك. فإنّ كلّ ما يستدلّ به على غيره فإنّه مستلزم له؛ فيلزم من تحقق الملزوم، الذي هو الدليل، تحقّق اللازم، الذي هو المطلوب، المدلول عليه؛ ويلزم من انتفاء اللازم، الذي هو المدلول عليه، انتفاء الملزوم، الذي هو الدليل.

ولهذا كان من عرف أنّ المدّعي باطل علم أنّه لا يقوم عليه دليل صحيح، فإنّه يمتنع أن يقوم على الباطل دليل صحيح. ومن عرف أنّ الدليل صحيح علم أنّ لازمه الذي هو المطلوب حقّ، فإنّه يجب إذا كان الدليل حقّاً أن يكون المطلوب المدلول عليه حقّاً، وإن تنوّعت صُور الأدلّة ومقدّماتها وترتيبها.

ولهذا كان الدليل الذي يصوّر بصورة القياس «الاقتراني» يصوّر أيضاً بصورة «الاستثنائي»، ويصوّر بصور أُخرى غير ما ذكروه من الألفاظ وترتيبها. والمقصود هنا الكلام على ما ذكروه كما ذكرنا الكلام على «الشرطي المتّصل».

و«التقسيم» قد يكون مانعاً من الجمع والخلوّ، كما يقال: العدد إمّا شفع وإمّا وتر. وهما في معنى النقيضين الذين لا يجتمعان ولا يرتفعان. فقد يكون مانعاً من الجمع دون الخلوّ، كالضدين الذين لا يجتمعان وقد يرتفعان، كما يقال: هذا إمّا أسود وإمّا أحمر، وقد يخلو منهما.

وقد يكون مانعاً من الخلو دون الجمع، كعدم المشروط ووجود الشرط. والمراد بالشرط هنا ما يلزم من عدمه عدم الحكم، سواء عرف ذلك بالشرع، أو بالعقل. مثل كون الطهارة شرطاً في الصلوٰة، والحيوٰة شرطاً في العلم. ليس المراد ما يسمّيه النحاة شرطاً كالجملة الشرطية المعلّقة بِـ «إنْ» وأخواتها، فإنّ هذا في المعنى سبب لوجود الجزاء. ولفظ «الشرط» يقال على هذا وهذا بالاشتراك.

ومن جعل لفظ «الشرط» ينقسم إلى الثلاثة فقد غلط. فإنّه قد يجتمع عدم المشروط ووجود الشرط، إذ وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط. ولكن لا يرتفعان جميعاً، فلا يرتفع وجود الشرط وعدم المشروط، لأنّ حينئذٍ يعدم الشرط ويوجد المشروط، وهذا لا يكون. كما إذا قيل: هذا غرق بغير ماء، أو صحّت صلوٰته بغير وضوء، أو وجب رجمه بغير زنا. فيقال: هذا إمّا أن يكون في ماء وإمّا أن لا يغرق، وإمّا أن يكون متطّهراً وإمّا أن لا تصح صلوٰته، وإمّا أن يكون زانياً وإمّا أن لا يجوز رجمه.

وكذلك لو قيل: ليس في الوجود «واجب» ولا «ممكن»، ولا «قديم» ولا «محدَث»، فقيل: لا بدّ في الوجود من «واجب» أو «ممكن»، أو قديم» أو «محدَث»، فهذان لا يجتمعان ولا يرتفعان.

وكذلك إذا قيل: الوجود إمّا قائم بنفسه كـ «الجسم»، وإمّا قائم بغيره كـ «العرض»، فهذان لا يرتفعان وقد يجتمعان. فكلّ ما لا يخلو الوجود عنهما مع إمكان اجتماعهما، فهو من هذا الباب. كماإذا قيل: الوارث بطريق الأصالة إمّا أن يرث بفرض وإمّا أن يرث بتعصيب، وقد يجتمع في الشخص الواحد أن يكون ذا فرض وعصبة، كالزوج إذا كان ابن عم، أو معتقاً.

فالشرطي المتّصل هو من «التلازم»، والمنفصل هو في الثاني كما في الضدين والنقيضين. وهذه الصورة ـ صورة «التقسيم» الذي هو الشرطي المنفصل ـ هي أيضاً تعود إلى اللزوم، فإنّه يلزم من وجود أحد الضدّين عدم الآخر، وهذه مانعة الجمع. ويلزم من عدم أحدهما وجود الآخر، وهي مانعة الخلو. وقد يلزم من وجود أحدهما عدم الآخر ومن عدِمه وجودُه. وهذه مانعة الجمع والخلو.

فهذه الأشكال وإن تكثّرت فجميعها تعود إلى أنّ الدليل يستلزم المدلول. ويمكن تصوير ذلك بصور متعدّدة ممّا ذكروه وممّا لم يذكروه.

فهم يقولون: «البرهان» ينحصر في «الاقتراني» و«الاستثنائي». وإنّ «الاقتراني» ينحصر في أربعة أشكال، و«الاستثنائي» ينحصر في «الشرطي المتصل» و«الشرطي المنفصل». فيعود إلى ستة أشكال. وجمهورهم لا يذكرون «الشكل الرابع من الاقترانيات» لبعده عن الطبع. وحصروها في أربعة بناء على حصرهم الدليل في مقدمتين تشتركان في حدّ أوسط. ثم الأوسط إن كان محمولاً في الصغرى، موضوعاً في الكبرى، فهو «الشكل الأول» المنتج للمطالب الأربعة. وإن كان موضوعاً فيهما فهو «الثاني» المنتج للسلبيات. وإن كان محمولاً فيهما فهو «الثالث» المنتج للايجابيات. وإن كان محمولاً في الكبرى، موضوعاً في الصغرى، عكس «الأول»، فهو «الرابع»، وهو أبعدها عن الطبع. وأكثرهم لا يذكرونه، فيجعلون الأشكال خمسة: هذه الثلاثة مع «الاستثنائي» ـ الشرطي المتصل، والشرطي المنفصل.

فهذه الأشكال إذا قُدر إفادتها فهي صور من صور الأدلة، لا ينحصر تصوير الأدلة في هذه الأشكال، كما لا ينحصر تصوير الدليل في مقدمتين. بل هذا الحصر خطأ في النفي والإثبات. فقد يكون الدليل مقدمة، وقد يكون مقدمات. وهذه

الأشكال يكثر تصوير الدليل على أشكال أخر غير هذه، فلا تنحصر في خمسة أو ستة. وقد يؤتى بالدليل بدون هذه الأشكال جميعها، وبدون المقدمتين إذا كان مقدمة واحدة.

وإذا قالوا: إن جميع ما يذكر من الأدلة يرجع إلى هذه الأشكال، قيل لهم: بل جميع الأدلة ترجع إلى أن الدليل مستلزم للمدلول. وحينئذ فإمّا أن يكون الاعتبار بما ذكروه من صور الأشكال ولفظها، أو بما ذكروه من المعنى. فإن كانت العبرة بالصورة لم يكن تخصيص صورة الدليل بخمسة أو ستة صواباً، كما لم يكن تخصيصه بمقدّمتين صواباً، إذ كان يمكن تصويره بصور كثيرة متنوّعة ليس فيها لفظ شرط، لا متصل ولا منفصل، ولا هو على صورة القياس الحملى كما ذكروه. وإن كانت العبرة بالمعني كان ذلك أدلّ على فساد ما ذكروه. فإنّ المعنى هو أن يكون ما يستدل به مستلزماً لما يستدل به عليه، سواء كان مقدمة أو مقدّمتان أو أكثر، وسواء كان على الشكل والترتيب الذي ذكروه أو غيره.

والصواب في هذا الباب أن يقال: ما ذكروه إذا كان صواباً فإنه تطويل للطريق، وتبعيد للمطلوب، وعكس للمقصود. فإنّهم زعموا أنهم جعلوه آلة قانونية تمنع الذهن أن يزلّ في فكره. وما ذكروه إذا كلفوا الناظر المستدل أن يلزمه في تصوّراته وتصديقاته كان أقرب إلى زلله في فكره وضلاله عن مطلوبه، كما هو الواقع. فلا تجد أحداً التزم وضع هؤلاء واصطلاحهم إلاّ كان أكثر خطأ وأقل صواباً ممن لم يلتزم وضعهم وسلك إلى المطلوب بفطرة الله التي فطر عباده عليها. ولهذا لا يوجد أحد ممن حقق علماً من العلوم كان ملتزماً لوضعهم.

ولهذا يقال: كثرة هذه الأشكال وشروط نتاجها تطويل قليل الفائدة كثير التعب. فهو لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقي ولا سمين (٢٨٥) فينتقل. فإنه متى كانت المادة صحيحة أمكن تصويرها بالشكل الأول الفطري. فبقية الأشكال لا يحتاج إليها، وإنما هي تفيد بالرد إلى الشكل الأول، إما بإبطال النقيض الذي يتضمّنه قياس «الخلف»، وإما بالعكس المستوى أو عكس النقيض. فإنّ ثبوت أحد المتناقضين يستلزم نفي الآخر إذا روعي التناقض من كل وجه. فهم يستدلون بصحة القضية على بطلان نقيضها وعلى ثبوت عكسها المستوى وعكس نقيضها. بل تصوّر الذهن بصورة الدليل يشبه حساب الانسان لما معه من الرقيق والعقار.

والفطرة تصور القياس الصحيح من غير تعليم. والناس بفطرهم يتكلّمون بالأنواع الثلاثة: التداخل، والتلازم، والتقسيم، كما يتكلّمون بالحساب ونحوه.

والمنطقيون قد يسلمون ذلك.

ويقولون: إنّ المقدّمتين لا بد منهما، لا أكثر ولا أقل. ويقولون: أكثر الناس يحذفون إحدى المقدمتين لظهورها اختصاراً، ويسمون هذا «قياس الضمير». وإن احتجاج المطلوب إلى مقدمات جعلوا القياس معنى أقيسة متعددة بناءً على قولهم، «إنّه لا بد في القياس من مقدمتين»، ويسمّونه «القياس المركّب»، ويقسمونه إلى «موصول»، وهو ما لا يذكر فيه إلّا نتيجة واحدة، وإلى «مفصول»، وهو ما يذكر فيه عقب كل مقدّمتين نتيجة. فالأول كقولك: هذا نبيذ، وكل نبيذ مسكر، وكل مسكر خمر، وكل خمر حرام، فهذا حرام. والثاني كقولك: هذا نبيذ، وكل نبيذ مسكر، فهذا مسكر؛ ثم تقول: وكل مسكر خمر، وكل خمر حرام، فكل مسكر حرام؛ ثم تقول: هذا مسكر، وكل مسكر حرام، فهذا حرام.

وهذا كله مما غلطوا فيه. والصواب الذي عليه جماهير النظار من المسلمين وغيرهم أن الدليل قد يتوقف على مقدمة تارة، وقد يتوقف على مقدمتين تارة، وعلى ثلاث تارة، وعلى أكثر من تلك. فما كان من ا لمقدمات معلوماً لم يحتج أن يستدل عليه، وإنما يستدل على المجهول. والمطلوب المجهول يعلم بدليله، ودليله ما استلزمه. وكل ملزوم فإنّه يصح الاستدلال به على لازمه. وحينئذٍ فإذا كان المطلوب ملزوم يعلم لزومه له استدل عليه به، وكفى ذلك. وإن لم يكن المستدِل يَعلم إلّا ملزومَ ملزومِه احتاج إلى مقدمتين. وإن لم يعلم إلّا ملزومَ ملزومِ ملزومِه احتاج إلى ثلاث، وهلمّ جراً.

بيان أن حصول العلم لا يتوقف على «القياس المنطقي»

وإذا كان كذلك فنقول: لا ننكر أن «القياس» (٢٨٦) يحصل به علم إذا كانت موادّه يقينية. لكن نحن نبيّن أن العلم الحاصل به لا يحتاج فيه إلى «القياس المنطقي»، بل يحصل بدون ذلك. فلا يكون شيء من العلم متوقفاً على هذا «القياس». ونبيّن أن الموادّ اليقينية التي ذكروها لا يحصل بها علم بالأمور الموجودة، فلا يحصل بها مقصود تزكو به النفوس.

بل ولا علمٌ بالحقائق الموجودة في الخارج على ما هي عليه إلّا من جنس ما يحصل بـ «قياس التمثيل». فلا يمكن قط أن يحصل بـ «القياس الشمولي المنطقي» الذي يسمونه «البرهاني» علمٌ إلّا وذلك يحصل بـ «قياس التمثيل» الذي يستضعفونه. فإنّ ذلك القياس لا بد فيه من قضية كلية. والعلم بكون الكلية لا يمكن الجزم به إلّا

مع الجزم بتماثل أفراده في القدر المشترك. وهذا يحصل بِـ «قياس التمثيل».

وكلا القياسين ينتفع به إذا تُلقّت بعض مقدماته الكلية عن خبر المعصوم إذا استعلمت في الإلٓهيات بطريق «الأَوْلى»، كما جاء به القرآن. وأما بدون هذين فلا ينفع في الإلٓهيّات، ولا ينفع أيضاً في الطبيعيات منفعة علمية برهانية، وإنما يفيد قضايا عادية قد تنحرف فتكون من باب الأغلب.

وأما الرياضي المجرّد عن المادة كالحساب والهندسة فهذا حق في نفسه، لكن ليس له معلوم في الخارج، وإنما هو تقدير عدد ومقدار في النفس، لكن ذلك يطابق أيّ معدود ومقدّر واقعة في الخارج؟ و«البرهان» لا يقوم إلّا على ما في النفس، لا يقوم على ما في الخارج. وأكثر ما تبعوا في الهندسة ليتوصّلوا بذلك إلى علم الهيئة، كصفة الأفلاك والكواكب. ومقادير ذلك وحركاته. وهذا بعضه معلوم بِـ «البرهان»، وأكثره غير معلوم بِـ «البرهان». وبينهم فيه من الاختلاف ما يطول وصفه. فصار المعلوم (٢٨٧) ببراهينهم من الرياضي وغيره أمر لا تزكو به النفوس، ولا يعلم به الأمور الموجودة إلّا كما يعلم بِـ «قياس التمثيل».

وهذا يظهر بالكلام في مادّة القياس. فنقول: هم لا ريب عندهم أنه لا بد في كل قياس من قضية كلية، ولا قياس في جميع الأشكال لا عن سالبتين، ولا عن جزئيتين، ولا عن صغرى سالبة مع كبرى جزئية، لكن قد يكون عن صغرى جزئية مع كبرى سالبة كلية. والمقصود أنه لا بد في القياس في جميع صوره من قضية كلية، وفي أكثر القياس لا بد من موجبة كلية. بل النتيجة الكلية لا تكون إلّا عن موجبة كلية، والسالبة الكلية لا تفيد حكماً كليّاً إلّا مع موجبة كلية.

بيان أصناف اليقينيات عندهم التي ليس فيها قضية كلية

الوجه الأول فإذا كان لا بد في كل قياس من قضية كلية فنقول: الموادّ اليقينيات قد حصروها في الأصناف المعروفة عندهم.

أحدها: الحسّيات: ومعلوم أنّ الحس لا يدرك أمراً كليّاً عامّاً أصلاً. فليس في الحسيّات المجرّدة قضية كلية عامة تصلح أن تكون مقدمة في «البرهان اليقيني». وإذا مثّلوا ذلك بِـ «أنّ النار تحرق» ونحو ذلك لم يكن لهم علم بعموم هذه القضية، وإنّما معهم التجربة والعادة التي هي من جنس «قياس التمثيل» لما يعلمونه من الحكم الكلّي، لا فرق بينه وبين «قياس الشمول» و«قياس التمثيل». وإن علم ذلك بواسطة

اشتمال النار على قوة محرقة، فالعلم بأنّ كل نار لا بد فيها من هذه القوة هو أيضاً حكم كلّي.

وإن قيل: إنّ الصورة النارية لا بد أن تشتمل على هذه القوة، وأنّ ما لا قوة فيه ليس بنار. فهذا الكلام إذا قيل إنه صحيح، قيل: إنّه لا يفيد الجزم بأن كل ما فيه هذه القوة يحرق كل ما لاقاه، وإن كان هو الغالب. فهذا يشترك فيه قياس التمثيل، والشمول، والعادة، والاستقراء الناقص. ومعلوم أنّ كلٍ من قال «إن كل نار تحرق كل ما لاقته»، فقد أخطأ. فإنّه لا بد من كون المحل قابلاً للإحراق، إذ قد علم أنها لا تحرق (٢٨٨) كل شيء، كما لا تحرق السَّمَنْدَل[١]، والياقوت؛ وكما لا تحرق الأجسام المطلية بأمور مصبوغة. وأما خرق العادة فمقام آخر.

ولا أعلم في القضايا الحسيّة كلية لا يمكن نقضها، مع أن القضية الكلية ليست حسيّة. وإنّما القضية الحسّية أن «هذه النار تحرق»، فإن الحسّ لا يدرك إلاّ شيئاً خاصّاً. وأما الحكم العقلي فيقولون إنّ النفس عند رؤيتها هذه المعيّنات تستعد لأن تفيض عليها قضية كلية بالعموم. ومعلوم أنّ هذا من جنس «قياس التمثيل». ولا يوثق بعمومه إن لم يعلم أنّ الحكم العام لازم للقدر المشترك. وهذا إذا علم علم في جميع المعيّنات. فلم يكن العلم بالمعيّنات موقوفاً على هذا.

مع أنّه ليس من القضايا العاديات قضية كلية لا يمكن نقضها باتفاق العقلاء. بل والفلاسفة يجوّزون خرق العادات، لكن يذكرون أنّ لها أسباباً فلكية، أو قوى نفسانية. أو أسباباً طبيعية. فهذه الثلاثة هي أسباب خرق العادات عندهم. وإلى ذلك ينسبون معجزات الأنبياء، وكرامات الأولياء، والسحر، وغير ذلك. وقد بسطنا الكلام على ذلك في مسألة معجزات الأنبياء هل هي قوى نفسانية أم لا، وبيّنا فساد قولهم هذا، حتى عند جماهير أساطين الفلاسفة، بالأدلة الصحيحة بما ليس هذا موضعه. وهي المعروفة بـ «مسألة الصفدية»[٢].

---

(١) السمندل: كالسفرجل. قال أبو سعيد: طائر بالهند لا يحترق بالنار. ويقال فيه أيضاً «السبمندل» بالباء عن كراع. ويقال إنه إذا هرم وانقطع نسله ألقى نفسه في الجمر فيعود إلى شبابه ـ تاج العروس.

(٢) مسألة الصفدية: كتب بهامش الأصل هنا: للمصنف «المسألة الصفدية» ـ اهـ. ولم نعثر على تصنيف للمصنف باسم «المسألة الصفدية»، ولكن يوجد له في مسألة معجزات الأنبياء وما والاها مصنف مهم مبسوط باسم «كتاب النبوات»، وقد طبع بإدارة الطباعة المنيرية بمصر سنة ١٣٤٦ هـ، صفحاته ٣٠٠.

والثاني: الوجديات الباطنة، كإدراك كل أحد جوعه وعطشه، وحبّه وبغضه، وألمه ولذّته. وهذه كلها جزئيات، وإنّما يعلم الإنسان حال غيره والقضية الكلية بـ «قياس التمثيل». بل هذه لا يشترك الناس في إدراك كل جزئي منها كما قد يشتركون في إدراك بعض «الحسيّات» المنفصلة، كالشمس والقمر. ففيها من الخصوص في المُدْرِك والمَدْرَك ما ليس في «الحسيّات» المنفصلة، وإن اشتركوا في نوعها، فهي تشبه «(٢٨٩)» «العاديات».

زعمهم تساوي النفوس سبب ضلالهم في معرفة النبوّات

ولم يقيموا حجة على وجوب تساوي النفوس في هذه الأحوال، بل ولا على النفس الناطقة أنّها مستوية الأفراد. وهذا من أسباب ضلالهم في معرفة النبوّات. فإنّهم عرفوا كثيراً من الأحكام التي تشترك فيها النفوس عادة وإن جاز انحرافها. ثم بلغهم أمور أخرى خارجة عن قياسهم. فأرادوا إجراء تلك على ذلك القياس. فرأوا أنّ لبعض النفوس قوة حدسية. وأنّه قد يكون لها تأثير في بعض الأمور، وقد يتخيّل إليها ما تعلمه كما يتخيّل إلى النائم ما يراه. فظنّوا أنّ جميع ما يحصل للنفوس من الوحي، ونزول الملائكة، وسمع كلام الله. هو من هذا الباب. وجعلوا خاصّة النبوة هي هذه الثلاث، فمن وجدت فيه كان نبيّاً. وقالوا: النبوّة مكتسبة. وصار فضلاؤهم تتعرّض لأن يصيروا أنبياء. كما جرى للسهروردي المقتول، ولابن سبعين، وغيرهم.

وابن عربي لما علم أنّه لا يمكن دعوى النبوّة ادّعى ختم الولاية. وادّعى أنّ خاتم الأولياء أكمل في العلم بالله من خاتم الأنبياء، وأنّه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى النبي. وكان سبب هذا اعتقاد قول هؤلاء المتفلسفة الملاحدة أنّ النبي يأخذ عن جبريل الذي هو خيال في نفسه، وذلك الخيال يأخذ عن العقل. قال: فالنبي يأخذ عن هذا الخيال. وأنا آخذ عن العقل الذي يأخذ منه الخيال.

وضمّوا هذا إلى أنّ جميع الحوادث إنّما تحدث عن حركة الفلك. وهو من أفسد أصولهم التي ضلّوا بها.

والثالث: المجربات. وهي كلها جزئية. فإنّ التجربة إنما تقع على أمور معيّنة. وكذلك المتواترات. فإنّ المتواتر إنما هو ما علم بالحس من مسموع أو مرئي. فالمسموع قول معيّن؛ والمرئي جسم معيّن، أو لون معيّن، أو عمل معيّن، أو أمر مّا معيّن.

وأما الحدسيات إن جعلت يقينية فهي نظير المجربات إذا الفرق بينهما لا يعود إلى العموم والخصوص، وإنما يعود إلى أن المجربات تتعلق بما هو من أفعال المجرِّبين والحدسيات تكون عن أفعالهم. وبعض الناس يسمى الكل «تجربيات».

لا تستعمل القضايا الكلية في شيء من الموجودات

فلم يبق معهم إلّا «الأوليات» التي هي البديهيات العقلية. و«الأوليّات» الكلية إنما هي قضايا مطلقة في الأعداد والمقادير ونحوها، مثل قولهم «الواحد نصف الإثنين»، و«الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية»، ونحو ذلك. وهذه مقدرات في الذهن، ليست في الخارج كلية.

فقد تبيّن أنّ القضايا الكلية البرهانية التي يجب القطع بكليّتها التي يستعملونها في قياسهم لا تستعمل في شيء من الأمور الموجودة المعيّنة، وإنّما تستعمل في مقدّرات ذهنية. فإذاً لا يمكنهم معرفة الأمور الموجودة المعيّنة بِـ «القياس البرهاني». وهذا هو المطلوب.

لا دليل معهم على حصر أقسام الوجود في «المقولات العشر»

ولهذا لم يكن لهم علم بحصر أقسام الوجود. بل أرسطو لما حصر أجناس الموجودات من «المقولات العشر»: الجوهر، والكم، والكيف، والأين، ومتى، والوضع، وأن يفعل، وأن ينفعل، والملك، وقد جمعها بعضهم في بيتين، فقال:

زيدُ(١) الطويلُ(٢) الأسودُ(٣) ابنُ مالِك(٤) ... في داره(٥) بالأمس(٦) كان يتّكي(٧)

في يده(٨) سَيفٌ(٩) نَضَاه فانْتَضَىٰ(١٠) ... فهذه عَشْرُ مَقُولاَتٍ سُوىٰ

لمّا حصرها «المعلّم الأول» في «الجوهر» و«الأعراض» التسعة اتفقوا على (٢٩٠) أنّه لا سبيل إلى معرفة صحة هذا الحصر، حتى جعل بعضهم أجناس «الأعراض» ثلاثة، وقيل غير ذلك.

لا دليل معهم على حصر الموجودات في «الجواهر الخمسة»

وكذلك لما قسموا «الجوهر» إلى خمسة أقسام: العقل، والنفس، والمادة، والصورة، والجسم، وجعلوا «الجسم» قسمين: فلكيّاً، وعنصريّاً، و«العنصري»:

الأركـان التي هي الاستقصاآت والمـولّدات: الحيـوان، والنبات، والمعدن، كان هذا التقسيم مع فساده في الإثبات ليس حصر الموجودات فيه معلوماً. فإنّه لا دليل لهم على حصر الأجسام في الفلكيات والعنصريات. وهم معترفون بإمكان وجود أجسام وراء الأفلاك، فلا يمكن الحصر فيما ذكر حتى يعلم انتفاء ذلك، وهم لا يعلمون انتفاءه. فكيف وقد قامت الأدلة على ثبوت أعيان قائمة بأنفسها فوق الأفلاك، كما قد بسط في موضعه وهم منازعون في «واجب الوجود» هل هو داخل في مقولة «الجوهر»؟ فأرسطو والقدماء ما كانوا يجعلونه من مقولة «الجوهر»، وابن سينا امتنع من ذلك. لكن أرسطو وأتباعه لم يكونوا يقولون «واجب الوجود»، إنّما يقولون «العلّة الأولى» و«المبدأ». وليس في كلام أرسطو تقسيم الموجودات إلى «واجب بنفسه»، و«ممكن بنفسه مع كونه قديماً أزليّاً»، بل كان «الممكن» عندهم الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلّا «محدَثاً». وإنّما قسمه هذه القسمة متأخّروهم من الملاحدة الذين نسبوا إلى الإسلام، كابن سينا وأمثاله، وجعلوا هذا عوضاً عن تقسيم المتكلّمين «الموجود» إلى «قديم» و«حادث»، وسلكوا طريقة وركّبوها من كلام المتكلّمين ومن كلام سلفهم. مثل استدلال أولئك بـ «التركيب» على «الحدوث»، فاستدل هو بـ «التركيب»، على «الإمكان».

الكلام على قول الخليل عليه السلام «هذا ربّي»

(٢٩١) وأولئك زعموا أنّ قول إبراهيم ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾[1] المراد به «المتحرّكين»، لأن الحركة حادثة، والحادث لا يقوم إلّا بحادث. فهي سمة «الحدوث»، فاستدلّ بالحدوث على حدوث المتحرّك. والمعنى: لا أحب المحدثين الذين تقوم بهم الحوادث.

فقال هؤلاء: بل «الأفول» الذي هو «الحركة» دليل على أنّ المتحرّك «ممكن وإن كان قديماً أزليّاً». قالوا: و«الأفول» هوى في حظيرة «الإمكان». وقوله «لا أحب الآفلين» أي «الممكنين وإن كان الممكن قديماً».

وكان قدماء المتكلّمين يمثّلون الدليل العقلي بقولهم: كل متغيّر محدَث، والعالم متغيّر، فهو محدّث. فجاء الرازي في «مُحَصَّله»، فجعل يمثّل ذلك بقوله: كل متغيّر ممكن، والعالم متغيّر، فهو ممكن.

---

(١) الأنعام ٦ / ٧٦.

وإبراهيم ﷺ لم يرد هذا، ولا هذا، كما قد بسط في غير هذا الموضع، وبُيّن أنّ كل واحد من الاستدلال بالحركة على «الحدوث» أو «الإمكان» دليل باطل، كما يقول ذلك أكثر العقلاء من أتباع الأنبياء، وأهل الكلام، وأساطين الفلاسفة.

ولكن كان قومه يعبدون الكواكب مع اعترافهم بوجود رب العالمين، وكانوا مشركين يتخذ أحدهم له كوكباً يعبده. ويطلب حوائجه منه، كما تقدم الإشارة إليه. ولهذا قال الخليل عليه السلام: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ * أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمُ الأَقْدَمُونَ * فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لي إِلاَّ رَبَّ الْعٰلَمِينَ﴾[1].

وقال تعالى أيضاً: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُؤا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللهِ وَحْدَهُ إِلاَّ قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لأَبِيهِ لأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللهِ مِنْ شَيْءٍ﴾[2]. فأمر سبحانه بالتأسّي بإبراهيم معه في قولهم (٢٩٢) لقومهم ﴿إِنَّا بُرَآؤُا مِنْكُمْ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ﴾.

وكذلك ذكر الله عنه في سورة الصافات أنّه قال لقومه: ﴿فَمَا ظَنُّكُمْ بِرَبِّ الْعٰلَمِينَ﴾[3]. وقال لهم: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[4].

فالقوم لم يكونوا جاحدين لرب العالمين. ولا كان قوله ﴿هٰذَا رَبِّي﴾ «هذا الذي هو خلق السمٰوات والأرض»، على أيّ وجه قاله ـ سواءٌ قاله إلزاماً لقومه، أو تقديراً، أو غير ذلك، ولا قال أحد قط من الآدميّين إن كوكباً من الكواكب. أو إن الشمس والقمر أبدعت السموات كلها، ولا يقول هذا عاقل. بل عُبّاد الشمس والقمر والكواكب يعبدونها كما يعبد عُبّاد الأصنام للأصنام. وكما يعبد عُبّاد الأنبياء والصالحين لهم ولتماثيلهم، وكما يعبدون آخرون الملائكة، وآخرون يعبدون الجنّ، لما يرجون بعبادتها من جلب منفعة أو دفع مضرة، لا لاعتقادهم أنها خلقت العالم.

بل قد يجعلونها شفعاء ووسائط بينهم وبين رب العالمين، كما قال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لاَ يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هٰؤُلاَءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللهِ قُلْ

(١) الشعراء ٢٦ / ٧٥ ـ ٧٧.
(٢) الممتحنة ٦٠ / ٤.
(٣) الصٰفّٰت ٣٧ / ٧٨.
(٤) الصّٰفّٰت ٣٧ / ٩٥ ـ ٩٦.

أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي السَّمٰوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَىٰ﴾[2]. وقال تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلاَ شَفِيعٌ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللهِ﴾[4]. وقال تعالى: ﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُما فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى العَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلاَ شَفِيعٌ﴾[5]..

والشفاعة التي أخبرت بها الرسل هي أن يأذن الله للشفيع فيشفعَ، فيكون الأمر كلّه لله، كما قال تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾[6]، (٢٩٣) وقال: ﴿لاَ يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضَىٰ﴾[7]. وهذا خلاف ما اتخذه المشركون من الشفعاء.

وأما الفلاسفة القائلون بقِدم العالم فالشفاعة عندهم أن يفيض على المستشفع من الشفيع ما يقصده من غير قصد الشفيع ولا سؤال منه، كما ينعكس شعاع الشمس من المرآة على الحائط. وقد ذكر ذلك ابن سينا ومن تلقّى عنه، كصاحب «الكتب المضنون بها على غير أهلها» ومن أخذ عنه.

وهذا الشرك أعظم من شرك مشركي العرب، والنصارى، ونحوهم. فإنّ أولئك كانوا يقولون: صانع العالم فاعلٌ مختار، وإن الشافع يسأله ويدعوه. لكن يثبتون شفاعة بغير إذنه، وشفاعة لما ليس له شفاعة، ويعبدون الشافع ويسألونه من دون الله، ويصوّرون على تمثاله صورة يعبدونها. وكانت الشياطين تدخل في تلك الأصنام وتكلّمهم، وتتراءى للسدنة أحياناً، كما يوجد نظير ذلك في هذا الزمان في مواضع كثيرة.

---

(١) يونس ١٠ / ١٨.
(٢) الزمر ٣٩ / ٣.
(٣) الأنعام ٦ / ٥١.
(٤) الأنعام ٦ / ٧٠.
(٥) السجدة ٣٢ / ٤.
(٦) البقرة ٢ / ٢٥٥.
(٧) الأنبياء ٢١ / ٢٨.

بقية الكلام على «الجواهر الخمسة»

وأيضاً فدعواهم أن «الجوهر» جنس تحته أربعة، وهي العقل، والنفس، والمادّة، والصورة؛ والخامس هو الجسم. إذا حُقّق الأمر عليهم كان ما يثبتونه من «العقليات» إنما هو موجود في الذهن، و«العقل» بمنزلة الكليات لا وجود لها في الخارج. وقد اعترف بهذا من ينصرهم ويعظّمهم، كابن حزم وغيره.

ردّ لقول من زعم أن عالَم الغيب هو العالم العقلي

ومن زعم أنّ عالم الغيب الذي أخبرت به الرسل هو العالم العقلي الذي يثبته هؤلاء فهو من أضل الناس. فإنّ ابن سينا ومن سلك سبيله في هذا، كالشَّهْرَسْتَانِي والرازي وغيرهما، يقولون: إنّ الإلّهيِّين يثبتون العالم العقلي، ويردّون على الطبيعيّين منهم الذين لا يثبتون إلّا العالم الحسّي. ويدَّعون أنّ العالم العقلي الذي يثبتونه هو ما أخبرت به الرسل من الغيب الذي أمروا (٢٩٤) بالإيمان به، مثل وجود الرب، والملائكة، والجنة.

وليس الأمر كذلك. فإنّ ما يثبتونه من «العقليات» إذا حُقّق الأمر لم يكن لها وجود إلّا في العقل. وسُمّيت «مجرّدات» و«مفارقات»، لأن العقل يجرّد الأمور الكلية عن المعيّنات.

وأما تسميتها «مفارقات» فكان أصله أن «النفس الناطقة» تفارق البدن، وتصير حينئذٍ «عقلاً». وكانوا يسمّون ما جامع المادة بالتدبير لها كالنفس قبل الموت «نفساً»، وما فارقها بالكلية فلم يتعلّق بها لا تعلّق تدبير ولا غيره «عقلاً». ولا ريب أنّ «النفس الناطقة» قائمة بنفسها، باقية بعد الموت، منعّمة أو معذّبة، كما دلّ على ذلك نصوص الكتاب والسنّة، وإجماع سلف الأمة وأئمّتها؛ ثم تعاد إلى الأبدان. ومن قال من أهل الكلام: «إنّ النفس عرض من أعراض البدن» أو «جزء من أجزائه» فقوله بدعة، ولم يقل ذلك أحد من سلف الأمّة.

لكن ما يدّعون ثبوته في الخارج من «المجرّدات العقلية» لا يثبت ـ على السبر العقلي ـ له تحقّق إلّا في الذهن.

إثبات «المجرّدات» في الخارج هو مبدأ فلسفتهم

وهذا كان مبدأ فلسفة هؤلاء. فإنّهم نظروا في الأجسام الطبيعية، فعلموا القدر المشترك الكلّي، فصاروا يظنون ثبوته في الخارج. فكان أوّلهم فيثاغورس وشيعته

أثبتوا أعداداً مجرّدة في الخارج. ثم ردّ ذلك عليهم أفلاطن وشيعته، وأثبتوا ماهيات كليّة مجرّدة، مثل «إنسان كلّي»، و«فرس كلّي» - أزلي أبدي خارج الذهن». وأثبتوا أيضاً زماناً مجرّداً سموه «الدهر»، وأثبتوا مكاناً مجرّداً سموه «الخلاء»، وأثبتوا مادة مجرّدة عن الصور، وهي «المادة الأولى» و«الهيولى الأولى» عندهم.

فجاء أرسطو وشيعته، فردّوا ذلك كلّه عليهم، ولكن أثبتوا هذه «المجرّدات» في الخارج مقارنة للأعيان، وفرّقوا بين الشيء الموجود في الخارج، وبين ماهيته الكلية المقارنة لأفرادها في الخارج، كما ذكر ذلك ابن سينا وأمثاله. وغلط هؤلاء في هذا. وكذلك أثبتوا «العقول العشرة»، وظنّوا وجودها في الخارج. وهم غالطون في ذلك، وأدلّتهم عليها في غاية الفساد. وأما (٢٩٥) «النفوس الفلكية» فكان قدماؤهم يجعلونها أعراضاً، لكن ابن سينا وطائفة رجّحوا أنها جواهر قائمة بنفسها، كنفس الإنسان. وهذا لبسطه موضع آخر.

كون منتهىٰ محقّقيهم «الوجود المطلق الكلّي الخيالي»

والمقصود هنا أنّ ما يثبتونه من «العقليات» إذ حُقّقت لم تكن إلاّ ما يثبت في عقل الإنسان، كالأمور الكلية، فإنّها عقلية مطابقة لأفرادها الموجودة في الخارج. وكذلك العدد المجرّد عن المعدود، والمقدار المجرّد عن المقدور، والماهية المجرّدة عن الوجود، والزمان المجرّد عن الحركة، والمكان المجرّد عن الجسم وأعراضهم.

ولهذا كان منتهى محققيهم «الوجود المطلق»، وهو الوجود المشترك بين الموجودات. وهذا إنما يكون مطلقاً في الأذهان. لا في الأعيان. والمتفلسفة يجعلون «الكلّي المشترك» موضوع العلم الإلّهي.

وأما «الوجود الواجب» فتارة يقولون: هو الوجود المقيّد بالقيود السلبية، كما يقوله ابن سينا؛ وتارة يجعلونه المجرّد عن كل قيد سلبي وثبوتي، كما يقوله بعض الملاحدة من باطنية الرافضة والاتحادية؛ وتارة يجعلونه نفس وجود الموجودات، فلا يجعلون للممكنات وجوداً غير «الوجود الواجب». وقد بُسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع.

وغايتهم أنهم يجعلون في أنفسهم شيئاً، ويظنون أن ذلك موجود في الخارج. ولهذا تمدّهم الشياطين. فإنّ الشياطين تتصرّف في الخيال، وتلقى في خيالات الناس أموراً لا حقيقة لها. ومحقّقوا هؤلاء يقولون: «أرض الحقيقة هي أرض الخيال».

كون أمور «الغَيْبِ» موجودة ثابتة مشهودة

وأما ما أخبرت به الرسل ـ صلوات الله عليهم ـ من الغيب فهو أمور موجودة ثابتة أكمل وأعظم مما نشهده نحن في هذه الدار. وتلك أمور محسوسة تُشاهَد وتُحسّ ولكن بعد الموت وفي الدار الآخرة. ويمكن (٢٩٦) أن يشهدها في هذه الدار من يختصّه الله بذلك[١]، ليس عقلية قائمة بالعقل. ولهذا كان الفرق بينها وبين الحسّيات التي نشهدها أنّ تلك «غيب» وهذه «شهادة». قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾[٢].

وكون الشيء غائباً وشاهداً أمر إضافي بالنسبة إلينا. فإذا غاب عنا كان «غيباً»، وإذا شهدناه كان «شهادة». ليس هو فرقاً يعود إلى أن ذاته تُعقل ولا تُشهد ولا تُحسّ. بل كل ما يعقل ولا يمكن أن يشهد بحال فإنما يكون في الذهن.

والملائكة يمكن أن يُشهدوا ويُروا. والرب تعالى يمكن رؤيته بالأبصار، والمؤمنون يرونه يوم القيامة، وفي الجنّة، كما تواترت النصوص في ذلك عن النبي ﷺ، واتفق على ذلك سلف الأمة وأئمّتها.

وإمكان رؤيته يعلم بالدلائل العقلية القاطعة. لكن ليس هو الدليل الذي سلكه طائفة من أهل الكلام، كأبي الحسن[٣] وأمثاله، حيث ادّعوا أنّ «كل موجود يمكن رؤيته». بل قالوا: «ويمكن أن تتعلّق به الحواسّ الخمسة: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس». فإنّ هذا مما يعلم فساده بالضرورة عند جماهير العقلاء.

أغاليط المتكلمين والمتفلسفة

وهذا من أغاليط بعض المتكلّمين. كغلطهم في قولهم: إنّ الأعراض يمتنع

---

(١) كما يحكي ذلك عن الصحابة، منها ما يروى في حديث حارثة أنه مرّ بالنبي ﷺ، فقال له «كيف أصبحت، يا حارثة؟» قال: أصبحت مؤمناً حقاً». قال: «انظر ما تقول، فإنّ لكل قول حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟» فقال: «عزفت نفسي عن الدنيا، فأسهرت ليلي وأظمأت نهاري. وكأني أنظر إلى عرش ربّي بارزاً؛ وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها؛ وكأني أنظر إلى أهل النار يتضاغون فيها». قال: «يا حارثة! عرفت، فالزم» ـ رواه الطبراني في الكبير: عن تفسير ابن كثير، و«مجمع الزوائد». وهذا هو مرتبة عين اليقين في الدنيا، جعلنا الله من أهلها!.

(٢) البقرة ٢ / ٣.

(٣) أبو الحسن: هو الإمام أبو الحسن الأشعري المتوفي سنة ٣٢٤ هـ. كما أنّه قد تقدّم الكلام على إمكان الرؤية تحت مبحث «تمثيل التقسيم الحاصر في مسألة الرؤية».

بقاؤها، وإنّ الأجسام متماثلة، وإنّها مركبة من الجواهر المنفردة التي لا تقبل قسمة، ولا يتميّز منها جانب من جانب». فإنّ هذا غلط. وقول المتفلسفة إنها مركّبة من المادة والصورة العقليين أيضاً غلط. كما قد بسط هذا كله في غير هذا الموضع.

وكذلك غلط من غلط من المتكلّمين وادّعى أنّ الله لم يخلق شيئاً بسبب ولا لحكمة، ولا خصّ شيئاً من الأجسام بقوًى وطبائع. وادّعى أن كل ما يحدث فإنّ الفاعل المختار الذي يخصّ أحد المتماثلين بلا تخصيص أصلاً يحدثه. وأنكر ما في مخلوقات الله وما (٢٩٧) في شرعه من الحكم التي خلق وأمر لأجلها.

فإنّ غلط هؤلاء مما سلّط أولئك المتفلسفة. وظنّوا أنّ ما يقوله هؤلاء وأمثالهم هو دين المسلمين، أو قول الرسول وأصحابه. ولهذا كانت مناظرة ابن سينا وأمثاله في كتبهم لمبتدعة أهل الكلام. **فعامة مناظرة ابن سينا هي للمعتزلة، وابن رشد للكُلّابية**. وكانوا إذا بيّنوا فساد بعض ما يقوله مبتدعة أهل الكلام يظنون أنّه لم يبق حق إلّا ما يقولونه هم، وذلك بالعكس. وليس الأمر كذلك، بل ما يقوله مبتدعة أهل الكلام فيه خطأ مخالف للشرع والعقل.

والخطأ فيما تقوله المتفلسفة في الإلّهيّات، والنبوّات، والمعاد، والشرائع، أعظم من خطأ المتكلّمين. وأما فيما يقولونه في العلوم الطبيعية والرياضية فقد يكون صواب المتفلسفة أكثر من صواب من ردّ عليهم من أهل الكلام، فإنّ أكثر كلام أهل الكلام في هذه الأمور بلا علم. ولا عقل، ولا شرع.

ونحن لم نقدح فيما علم من الأمور الطبيعية والرياضية، لكن ذكرنا أنّ ما يدّعونه من «البرهان» الذي يفيد علوماً يقينية كلية بالأمور الطبيعية ليس كما يدّعونه، بل غالب الطبيعيات إنما هي عادات تقبل التغيّر، ولها شروط وموانع. وهم لا يريدون بالقضايا البرهانية الواجب قبولها إلّا ما يكون لزوم المحمول منها للموضوع لزوماً ذاتياً لا يقبل التغيّر بحال. فإذا قالوا «كل أ: ب» لم يريدوا أنّ كل ما هو في الوجود أفهو ب، ولا كل ما وُجد أو سيوجد: وإنّما يريدون أنّ كل ما يُفرض ويُقدر في العقل، بل في نفس الأمر، مع قطع النظر عن الوجودين الذهني والخارجي، فهو ب. كما إذا قالوا «كل إنسان حيوان»، فالطبيعة الإنسانية من حيث هي (٢٩٨) هي تستلزم الحيوانية.

وهم يدّعون أنّ الماهيّة قد تنفك عن الوجودين الخارجي والذهني، وهو من أغاليطهم. ومعلوم أنّ هذا إن أريد به «الإنسان المعروف» فالإنسان المعروف لا يكون

إلّا «حيواناً». وهذا أمر واضح، ليس هو مما يطلب علمه بالبراهين. فالصفات اللازمة للموصوف التي لا تكون له حقيقة إلّا بها، لا توجد بدونها.

وقد بُسط الكلام على فرقهم بين «اللازمة» وبين «الذاتية» المقوّمة الداخلة في الماهية، وبين «اللازمة للماهية» و«اللازمة لوجودها»، وبُيّن [أن] هذا كله باطل، إلّا إذا أريد بِـ «الماهية» ما يتصوّر في الذهن، وبِـ «الوجود» ما يكون في الخارج فالفرق بين متصوّرات الأذهان وموجودات الأعيان فرق صحيح. وأما أن يدّعي أنّ في الخارج جوهرين قائمين بأنفسهما، أحدهما الإنسان المحسوس، والآخر إنسان معقول ينطبق على كل واحد من أفراد الإنسان؛ ويدّعي أنّ الصفات اللازمة التي لا يمكن تحقق الموصوف إلّا بها منها ما هو داخل مقوّم لماهيته الموجودة في الخارج، ومنها ما هو خارج عارض لماهيته الموجودة في الخارج، فهذا كلّه باطل، كما قد بُسط في غير هذا الموضع.

أقيستهم مبنيّة على القضايا الكلية لا علم لهم بها

والمقصود أنّ ما يذكرونه من الأقيسة في العلوم الإلّهيّة والطبيعية وما يتعلّق بها فلا يفيد يقيناً إلّا كما يفيد «قياس التمثيل»، إذ هي مبنيّة على قضيّة كلّية لا يقين عندهم بأنّها كلية إلّا كاليقين الذي عندهم بِـ «قياس التمثيل»، ولا سبيل لهم إلى ذلك. مثل قولهم في العلم الإلّهي «الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد»، و«الشيء الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً»، وأمثال هذه القضايا الكلية التي لا علم لهم بها. ولا يستدلّون على ذلك إلّا بقياس فيه قضية كلية لا علم (٢٩٩) لهم بها، وإن كان يمكن إبطالها.

لكن المقصود هنا بيان أنّه لا علم بالموجود يحصل عن قياسهم. وهذا باب واسع يظهر بالتدبّر.

الكلام على «الواحد البسيط» الذي يجعلونه مبدأ المركّبات

فإنّ قولهم «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد» قضية كلّية، وهم لم يعرفوا في الوجود قط شيئاً واحداً من كلّ وجه صدر عنه شيء - لا واحد ولا اثنان و«الواحد البسيط» الذي يصفون به «واجب الوجود» من جنس «الواحد البسيط» الذي يجعلونه مبدأ «المركّبات» إذا قالوا «الإنسان مركّب من الحيوانيّة والناطقيّة»، وينتهي الأمر إلى «واحد بسيط» لا تركيب فيه. فإنّ هذا الواحد لا يوجد إلّا في الذهن، لا في الخارج.

فإنّ قولهم«إنسان مركّب من الحيوان والناطق» و«الحيوانية» و«الناطقية» لا يصحّ منه

إلاّ ما يتصوّر في الذهن. فإنّ المتصوّر يتصوّر في نفسه «إنساناً ناطقاً»، و«جسماً حسّاساً، متحركاً بالإرادة، ناطقاً». فيكون كلّ من هذه الأجزاء جزءاً ممّا تصوّره في نفسه، واللفظ الدالّ على جميعها يدلّ عليها بالمطابقة، وعلى أبعاضها بالتضمن، وعلى لازمها بالالتزام. ومجموعها هي تمام الماهية المتصوّرة في الذهن، والداخل فيها هو الداخل في تلك الماهية، والخارج عنها هو الخارج عن تلك الماهية. وتلك الماهية بحسب ما يتصوّره الذهن. فإذا تصوّر «إنساناً ضاحكاً» كان «الضاحك» جزء هذه الماهية.

وأمّا دعوى المدّعي أنّ الإنسان الموجود في الخارج مركّب من هذا وهذا فلا يصح إلاّ إذا أريد به أنّه متصف بهذين الوصفين، وهما قائمان به، وهو حامل لهما كما يحمل الجوهر أعراضه، والموصوف صفاته.

وأمّا أن يقال: إنّ «الجوهر» مركّب من أعراض؛ أو مركّب من جواهر أحدها «جسم» والآخر «حسّاس»، والآخر «نام»، والآخر «متحرّك بالإرادة»؛ وإنّ هذا الإنسان المعيّن فيه جواهر متعدّدة بتعدّد هذه الأسماء؛ وإنّ الجوهر الذي هو «الحسّاس» ليس هو ا لذي هو «متحركاً بالإرادة»، ولا الذي (٣٠٠) هو «جسم»، ولا الذي هو «**ناطق**» **ولا** «**الناطق**» هو «**الحسّاس**»؛ فهذا ممّا يعلم فساده بعد تصوّره بالصورة.

توحيد «واجب الوجود» عند الفلاسفة

وكذلك «الواحد» الذي يصفون به «واجب الوجود»، وأنّه مجرّد عن جميع الصفات الثبوتية، ليس له حيوٰة، ولا علم، ولا قدرة، ولا كلام. ويقولون مع ذلك: هو عاقل ومعقول وعقل، ولذيذ وملتذّ ولذّة، وعاشق ومعشوق وعشق. ويقولون: إنّ كل صفة من هذه الصفات هي الأخرى، فاللذّة هي العقل، والعقل هي العشق. ويقولون: إنّ كل صفة من هذه الصفات هي الموصوف، والعلم هو العالم، واللذة هي الملتذّ، والعشق هو العاشق. فهذا ونحوه من أقوالهم في صفات «واجب الوجود» ممّا إذا تصوّره المتصوّر تصوّراً صحيحاً كان مجرّد تصوّره يوجب العلم الضروري بفساده.

وقد بسّطنا الكلام عليه، وبيّنا ما ألجأهم إلى القول بهذا وكلامهم في «التركيب»، وبيّنا أنّ أكثر الفلاسفة المتقدّمين قبل أرسطو وكثير من المتأخّرين كأبي البَرَكات صاحب «المعتبر» وغيره لا يقولون بهذا، بل ردّوا على من قاله. وأصل هذا كلّه ما ادّعو من أنّ «إثبات الصفات تركيب ممتنع». وهذا أخذوه عن المعتزلة، ليس هذا من

كلام أرسطو وذويه. وقد تكلّمنا في بيان فساده في مصنّف مفرد في توحيد الفلاسفة، وفي «شرح الأصبهانية»، و«الصفديّة»، وغير ذلك.

ثمّ بنوا هذا على أنّ «الواحد» لا يكون فاعلاً وقابلاً، لأنّ ذلك يستلزم «التركيب»، وأنّ «الواحد» لا يصدر عنه إلاّ واحد، لأنّ صدور اثنين يقتضي تعدّد المصدر، فمصدر ج غير مصدر ب، وذلك يستلزم «التركيب الممتنع».

فمدار كلامهم في التوحيد والصفات كلّه على لفظ «التركيب». وقد بسّطنا القول فيه، وبيّنا ما في هذا اللفظ من إجمال. فإنّ «التركيب» خمسة أنواع. أحدها: تركّب الذات من «وجود» و«ماهية». والثاني: تركيبها من وصف (٣٠١) عامّ ووصف خاصّ، كالمركّب من «الجنس» و«الفصل». والثالث: تركيب من «ذات» و«صفات». والرابع: تركيب الجسم من «المادة» و«الصورة». والخامس: تركيبه من «الجواهر المنفردة».

وقد بيّنا أن ما يدّعونه من «التركيب» من «الوجود» و«الماهية»، ومن «الجنس» و«الفصل»، باطل. وأمّا تركيب الجسم من هذا وهذا فأكثر العقلاء يقولون: الجسم ليس مركّباً، لا من «المادة» و«الصورة»، ولا من «الجواهر المنفردة». لم يبق إلاّ «ذات لها صفات».

وقد بيّنا أنّ «المركّب» يقال على ما ركّبه غيره، وعلى ما كانت أجزاؤه متفرّقة فاجتمعت، على ما يقبل مفارقة بعضه بعضاً. وهذه الأنواع الثلاثة منتفية عن ربّ العالمين باتّفاق المسلمين.

وهم جعلوا ما يوصف بالصفات «تركيباً»، وهذا اصطلاح لهم. وحقيقة الأمر تعود إلى «موصوف له صفات متعدّدة». فتسمية المسمّى هذا «تركيباً» اصطلاح لهم، والنظر إنّما هو في المعاني العقلية. وأمّا الألفاظ فإن وردت عن صاحب الشرع المعصوم كان لها حرمة، وإلاّ لم يلتفت إلى من أخذ يُعبّر عن المعاني الصحيحة المعلومة بالعقل والشرع بعبارة مجملة توهم معاني فاسدة؛ وقيل لهم: البحث في المعاني، لا في الألفاظ كما بُسط في موضعه.

الوجه الثاني

إنّ المعيّن المطلوب علمه بالقضايا الكلية يعلم قبلها وبدونها

الوجه الثاني أن يقال: إذا كان لا بدّ في كل قياس من قضية كلّية فتلك القضية

الكلية لا بدّ أن تنتهي إلى أن تعلم بغير قياس، وإلاّ لزم الدور والتسلسل. فإذا كان لا بدّ أن تكون لهم قضايا كلية معلومة بغير قياس فنقول:

ليس في الموجودات ما تعلم الفطرة له قضية كلّية بغير قياس إلاّ وعلمها بالمفردات المعيّنة من تلك القضية الكلّية أقوى من علمها بتلك القضية الكلية. مثل قولنا «الواحد نصف الإثنين»، و«الجسم لا يكون في مكانين»، و«الضدّان لا يجتمعان». فإنّ العلم بأنّ هذا الواحد نصف هذين الإثنين أقدم في الفطرة من العلم بأنّ «كلّ واحد نصف كلّ اثنين». (٣٠٢) وهكذا كلّ ما يفرض من الآحاد.

فيقال: المقصود بهذه القضايا الكلية إمّا أن يكون العلم بالموجود الخارجي، أو العلم بالمقدّرات الذهنية. أمّا الثاني ففائدته قليلة، وأمّا الأوّل فما من موجود معيّن إلاّ وحكمه بعلم تعيّنه أظهر وأقوى من العلم به عن قياس كلّي يتناوله. فلا يحصل بالقياس كثير فائدة، بل يكون ذلك تطويلاً. وإنما يستعمل القياس في مثل ذلك لأجل الغالط والمعاند، فيضرب له المثل وتذكر الكلية ردّاً لغلطه أو عناده، بخلاف من كان سليم الفطرة.

وكذلك قولهم «الضدّان لا يجتمعان». فأي شيئين علم تضادّهما فإنّه يعلم أنّهما لا يجتمعان قبل استحضار قضية كلّية بأنّ «كل ضدّين لا يجتمعان». وما من جسم معيّن إلاّ يعلم أنّه لا يكون في مكانين قبل العلم بأنّ «كل جسم لا يكون في مكانين». وكذلك قولهم «النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان». فإنّ مرادهم بذلك أنّ وجود الشيء وعدمه لا يجتمعان ولا يرتفعان. فما من شيء معيّن إلاّ ويعلم أنّ لا يكون موجوداً معدوماً، وأنّه لا يخلو عن الوجود والعدم، قبل العلم بهذه القضية العامة. وأمثال ذلك كثير لمن تدبّره.

ويُعلم أنّ المعيّن المطلوب علمه بهذه القضايا الكلية الأولية يُعلم قبل أن تعلم هذه القضية الكلية، ويُعلم بدونها، ولا يحتاج العلم به إلى القضية الكلية. وإنّما يعلم بالقضية الكلية ما يقدّر في الذهن من أمثال ذلك ممّا لم يوجود في الخارج. وأمّا الموجودات الخارجية فتعلم بدون هذا القياس.

«قياس الشمول» مبناه على «قياس التمثيل»

وإذا قيل إنّ من الناس من يعلم بعض الأعيان الخارجية بهذا القياس فيكون مبناه على «قياس التمثيل» الذي ينكرون أنّه يقيني. (٣٠٣) فهم بين أمرين. إن اعترفوا بأنّ «قياس التمثيل» من جنس «قياس الشمول» ينقسم إلى يقيني وظنّي بطل تفرقهم. وإن ادّعوا الفرق بينهما، وأنّ «قياس الشمول» يكون يقينياً دون «التمثيل»،

مُنعوا ذلك، وبُين لهم أنّ اليقين لا يحصل في مثل هذه الأمور إلاّ أن يحصل بـ «التمثيل»، فيكون العلم بما لم يعلم من المفردات الموجودة في الخارج قياساً على ما علم منها. وهذا حقّ لا ينازع فيه عاقل.

بل هذا من أخصّ صفات العقل التي فارق بها الحسَّ، إذا الحس لا يعلم إلاّ معيّناً، والعقل يدركه كلّياً مطلقاً، لكن بواسطة «التمثيل». ثمّ العقل يدركها كلّها مع عزوب الأمثلة المعيّنة عنه، لكن هي في الأصل إنّما صارت في ذهنه كلّية عامّة بعد تصوّره لأمثال معيّنة من أفرادها. وإذا بعُد عهد الذهن بالمفردات المعيّنة فقد يغلط كثيراً بأن يجعل الحكم إمّا أعمّ وإمّا أخصّ. هذا يعرض للناس كثيراً.

أنواع المفروضات الذهنية

ومن هنا يغلط كثير ممّن يسلك سبيلهم حيث يظنّ أنّ ما عنده من القضايا الكلّية صحيح، ويكون عند التحقيق ليس كذلك. وهم يتصوّرون الشيء بعقولهم، ويكون ما تصوّروه معقولاً بالعقل، فيتكلّمون عليه. ويظنّون أنّهم تكلّموا في ماهية مجرّدة بنفسها من حيث هي هي من غير أن تكون ثابتة في الخارج ولا في الذهن، فيقولون «الإنسان من حيث هو هو»، و«الوجود من حيث هو هو»، و«السواد من حيث هو هو»، ونحو ذلك. ويظنّون أنّ هذه الماهية التي جرّدوها عن جميع القيود السلبيّة والثبوتية محقّقة في الخارج (٣٠٤) على هذا التجريد. وذلك غلط كغلط أوّليهم فيما جرّدوه من «العدد» و«المثل الأفلاطونية» وغيرها. بل هذه المجرّدات المسلوب عنها كلّ قيد ثبوتي وسلبي لا تكون إلاّ مقدرة في الذهن.

وإذا قال القائل: فأنا أفرض «الأنسان» مجرّداً عن الوجودين الخارجي والذهني، قيل له: هذا الفرض في الذهن أيضاً كما تفرض سائر الممتنعات في الذهن، مثل أن يفرض موجوداً، لا واجباً ولا ممكناً، ولا قائماً بنفسه ولا بغيره، ولا مبائناً لغيره ولا مجانباً له؛ وهذا كلّه مفروض في الذهن. وليس كلّ ما فرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج؛ وليس كلّ ما حكم به الإنسان على ما يقدّره ويفرضه في ذهنه يكون حكماً صحيحاً على ما يوجد في الخارج؛ ولا كلّ ما أمكن تصوّر الذهن له يكون وجوده في الخارج.

بل الذهن يتصوّر أشياء ويقدّرها مع علمه بامتناعها، ومع علمه بإمكانها في الخارج ومع عدم علمه بالامتناع الخارجي والإمكان الخارجي. وهذا الذي يسمّى «الإمكان الذهني». فإنّ «الإمكان» يستعمل على وجهين - إمكان ذهني، وإمكان

خارجي. فـ «الإمكان الذهني» أن يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه، بل يقول «يمكن هذا»، لا لعلمه بإمكانه، بل لعدم علمه بامتناعه، مع أنّ ذاك الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج.

وأمّا «الإمكان الخارجي» فأن يعلم إمكان الشيء في الخارج. وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه. فإذا كان الأبعد عن قبول (٣٠٥) الوجود موجوداً، ممكن الوجود، فالأقرب إلى الوجود منه أَوْلَىٰ.

طريقة القرآن في بيان إمكان المعاد

وهذه طريقة القرآن في بيان إمكان المعاد، يبيّن ذلك بهذه الطرق

فتارة يخبر عمّن أماتهم ثمّ أحياهم، كما أخبر عن قوم موسىٰ بقوله: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ يَـٰمُوسَىٰ لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّـٰعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ * ثُمَّ بَعَثْنَٰكُمْ مِّنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾(١)، وكما أخبر عن المضروب بالبقرة بقوله: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَـا كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللهُ الْمَـوْتَىٰ﴾(٢)، وكما أخبـر عن: ﴿الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾(٣).

وكما أخبر عن: ﴿الَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْـظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللهَ عَلَىٰ كُـلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(٤)، وعن إبراهيم: ﴿إِذْ قَالَ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً واعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ

---

(١) البقرة ٢ / ٥٥ ـ ٥٦.
(٢) البقرة ٢ / ٧٣.
(٣) البقرة ٢ / ٢٤٣.
(٤) البقرة ٢ / ٢٥٩.

حَكِيمٌ﴾[1]. وكما أخبر عن المسيح عليه السلام أنّه كان يحيي الموتىٰ بإذن الله.

وكما أخبر عن أصحاب الكهف أنّهم: ﴿لَبِثُوا - نياماً - فِي كَهْفِهِمْ ثَلٰثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعاً﴾[2]. وقال تعالى: ﴿وَكَذٰلِكَ اَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ الله حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لاَ رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ﴾[3]. وقد ذكر غير واحد من العلماء أنّ الناس كانوا قد تنازعوا في (٣٠٦) زمانهم هل يبعث الله الأرواح فقط، أو يبعث الأرواح والأجساد، فأعثر الله هؤلاء على أهل الكهف، وعلموا أنّهم بقوا نياماً لا يأكلون ولا يشربون ثلثمائة سنة شمسيّة، وهي ثلثمائة وتسع هلالية. فأعلمهم الله بذلك إمكان إعادة الأبدان. فهذه إحدى الطرق التي يبيّن الله بها إمكان المعاد.

وتارة يستدلّ على ذلك بالنشأة الأولى، وأنّ الإعادة أهون من الابتداء، كما في قوله: ﴿[يٰا أيُّها النَّاسُ] إِنْ كُنْتُم فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾[4]. وكما في قوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[5]. وكما في قوله: [وَقَالُوا] ءَإِذَا كُنَّا عِظَامَاً وَرُفَاتَاً ءَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقاً جَدِيداً * قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً * أَوْ خَلْقاً مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلْ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[6]. وكما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[7].

وتارة يستدلّ على إمكان ذلك بخلق السمٰوات والأرض، فإنّ خلقها أعظم من إعادة الإنسان، كما في قوله: ﴿وَقَالُوا ءَإِذَا كُنَّا عِظَامَاً وَرُفَاتَاً ءَإِنَّا لَمَبْعُوثُون خَلْقَاً جَدِيداً * أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ الله الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُق مِثْلَهُمْ

---

(١) البقرة ٢ / ٢٦٠.
(٢) الكهف ١٨ / ٢٥.
(٣) الكهف ١٨ / ٢١.
(٤) الحج ٢٢ / ٥.
(٥) يس ٣٦ / ٧٨ - ٧٩.
(٦) الإسراء ١٧ / ٤٩ - ٥١.
(٧) الروم ٣٠ / ٢٧.

وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلاً لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[1]. وكما في قوله تعالى: ﴿أَوَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَٰوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَدِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّٰقُ الْعَلِيمُ﴾[2]. وقوله: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَٰوَاتِ وَالأَرْضَ وَلَمْ (٣٠٧) يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَدِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[3].

وتارة يستدلّ على إمكانه بخلق النبات، كما في قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[4]. وكما في قوله: ﴿[وَ] اللهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَٰلِكَ النُّشُورُ﴾[5].

وقد بسّطنا الكلام على هذا وأمثاله في غير هذا الموضع، وبُين أنّ ما عند أئمّة النظّار ـ أهل الكلام والفلسفة ـ من الدلائل العقلية على المطالب الإلٓهيّة فقد جاء القرآن بما فيها من الحق، وما هو أكمل وأبلغ منها على أحسن وجه، مع تنزّهه عن الأغاليط الكثيرة الموجودة عند هؤلاء. فإنّ خطأهم فيها كثير جدّاً، ولعلّ ضلالهم أكثر من هداهم، وجهلهم أكثر من علمهم.

ولهذا قال أبو عبد الله الرازي في آخر عمره في كتابه «أقسام اللذّات»[6]: لقد تأمّلت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروي غليلاً. ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن ـ أقرأ في الإثبات: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[7]،

---

(١) الإسراء ١٧ / ٩٨ ـ ٩٩.

(٢) يس ٣٦ / ٨١.

(٣) الأحقاف ٤٦ / ٢٣.

(٤) الأعراف ٧ / ٥٧.

(٥) فاطر ٣٥ / ٩.

(٦) «أقسام اللذات»: قال العلامة ابن القيم رح في «اجتماع الجيوش الإسلامية»: هو آخر كتاب للإمام فخرالدين الرازي صنفه في آخر عمره. وهو كتاب مفيد ذكر فيه أقسام اللذات، وبين أنّها ثلاثة أقسام: كالأكل والشرب والنكاح واللباس؛ واللذة الخيالية الوهمية، كلذّة الرياسة والأمر والنهي والترفّع ونحوها؛ واللذة العقلية، كلذّة العلوم والمعارف. وتكلّم على كل واحد من هذه الأقسام ـ اهـ. وذكره ابن النديم باسم «كتاب اللذة».

(٧) طه ٢٠ / ٥.

﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾(١)، واقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾(٢). ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾(٣). ومن جرّب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي.

فساد إثبات الإمكان الخارجي بمجرّد عدم العلم بالامتناع

والمقصود هنا أنّ «الإمكان الخارجي» يعرف بالوجود، لا بمجرّد عدم العلم بالامتناع، كما يقوله طائفة منهم الآمدي ـ إذا أرادوا إثبات إمكان أمر قالوا: «لو قدّرنا هذا لم يلزم منه ممتنع». فإنّ هذه القضية الشرطية غير معلومةٍ، فإنّ كونه لا يلزم منه محذور ليس معلوماً(٣٠٨) بالبديهة، ولا أقام عليه دليلاً نظرياً.

وأبعد من إثباته «الإمكان الخارجي» بـ«الإمكان الذهني» ما يسلكه طائفة من المتفلسفة والمتكلّمة، كابن سينا والرازي وغيرهما، في إثبات «الإمكان الخارجي» بمجرّد إمكان تصوّره في الذهن. كما أنّ ابن سينا وأتباعه لما أرادوا إثبات موجودٍ في الخارج معقول ـ لا يكون محسوساً بحال ـ استدلّوا على ذلك بتصوّر «الإنسان الكلّي المطلق المتناول للأفراد الموجودة في الخارج». وهذا إنّما يفيد إمكان وجود هذه المعقولات في الذهن، فإنّ الكلّي لا يوجد كلّياً إلّا في الذهن. وهذا ليس مورد النزاع، وإنّما النزاع في إمكان وجود مثل هذا المعقول في الخارج. وليس كل ما تصوّره الذهن يكون موجوداً في الخارج كما يتصوّر الذهن. فإنّ الذهن يتصوّر ما يمتنع وجوده في الخارج، كما يتصوّر الجمع بين النقيضين والضدّين.

وقد تبعه الرازي على الاستدلال بهذا، واستدلّ هو وغيره على إمكان ذلك بأن قال: «يمكن أن يقال: الموجود إمّا أن يكون مجانباً لغيره وإمّا أن يكون مبائناً لغيره، وإمّا أن لا يكون ـ لا مجانباً ولا مبائناً». فظنّوا أنّه بإمكان هذا التقسيم العقلي يستدلّ على إمكان وجود كل من الأقسام في الخارج، وهذا غلط. فإنّ هذا التقسيم كقول القائل: الموجود إمّا أن يكون واجباً وإمّا أن يكون ممكناً، وإمّا أن لا يكون واجباً ولا ممكناً. وإمّا أن يكون قديماً وإمّا أن يكون محدَثاً. وإمّا أن لا يكون قديماً ولا محدثاً. وإمّا أن يكون قائماً بنفسه وإمّا أن يكون قائماً بغيره، وإمّا أن لا يكون قائماً بنفسه ولا بغيره. وأمثال ذلك من التقسيمات التي يقدّرها الذهن. ومعلوم (٣٠٩) أنّ هذا لا يدلّ

---

(١) فاطر ٣٥ / ١٠.
(٢) الشورى ٤٢ / ١١.
(٣) طه ٢٠ / ١١٠.

على إمكان وجود موجود، لا واجب ولا ممكن، ولا قديم ولا حادث، ولا قائم بنفسه ولا بغيره. وكذلك ما تقدّم.

فأين طرق هؤلاء في إثبات «الإمكان الخارجي» من طريقة القرآن؟

محاولتهم معارضة الفِطَر وتعاليم الرسل

ثمّ إنّهم بمثل هذه الطرق الفاسدة يريدون خروج الناس عمّا فطروا عليه من المعارف اليقينيّة، والبراهين العقلية، ما جاءت به الرسل من الأخبار الإلّهيّة عن الله تعالى واليوم الآخر.

ويثبتوا لربّ العالمين من الوجود ما يستلزم الجمع بين النقيضين، فيكذّبوا بصريح المعقول وصحيح المنقول، كقولهم «لا هو مبائن للمخلوقات، ولا مجانب لها، ولا يشار إليه، ونحو ذلك من القضايا السلبية التي يصفون بها ربّ العالمين ممّا لا يتضمّن وصفه بصفة كمال، بل يشاركه فيها الممتنعات والمعدومات، وتستلزم كون الموصوف بها معدوماً، بل ممتنعاً.

ويريدون أن يجعلوا مثل هذه القضايا الكاذبة والخيالات الفاسدة أصولاً عقلية يعارض بها ما أرسل الله به رسله وأنزل به كتبه من الآيات، ومات فطر الله عليه عباده، وما تقوم عليه الأدلّة العقلية التي لا شبهة فيها.

ولهذا كان أساطين الفلاسفة القدماء وكثير من المتأخرين منهم على خلاف قول هؤلاء النفاة، وكانوا أقرب إلى موافقة الأنبياء وأتباع الأنبياء من هؤلاء النفاة من المتفلسفة والجهمية والمتكلّمة، كما قد بسّطت أقوالهم في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا التنبيه على أصول سلّموها، أفسدوا بها العلوم العقلية والسمعية. فإن مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها، ومبنى على تصديق الأنبياء ـ صلوات الله عليهم.

كون تعليم الأنبياء جامعاً للأدلّة العقلية والسمعية جميعاً

ثمّ الأنبياء ـ صلوٰة الله عليهم ـ كمّلوا للناس الأمرَين، فدلّوهم على الأدلة العقلية التي بها تعلّم (٣١٠) المطالب الإلّهيّة التي يمكنهم علمهم بها بالنظر والاستدلال، وأخبروهم مع ذلك من تفاصيل الغيب بما يعجزون عن معرفته بمجرّد نظرهم واستدلالهم. وليس تعليم الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ مقصوراً على مجرّد الخبر، كما يظنّه كثير من النظّار. بل هم بيّنوا من البراهين العقلية التي بها تعلّم العلوم

الإلٰهيّة ما لا يوجد عند هؤلاء البتة. فتعليمهم ـ صلوات الله عليهم ـ جامع للأدلة العقلية والسمعية جميعاً بخلاف الذين خالفوهم. فإنّ تعليمهم غير مفيد للأدلّة العقلية والسمعية مع ما في نفوسهم من الكبر الذي ما هم ببالغيه، كما قال تعالى: ﴿[إنَّ] الذينَ يُجَادِلُونَ فِي آيٰتِ الله بِغَيْرِ سُلْطٰنٍ أَتٰهُمْ إن فِي صُدُورِهِمْ إلاَّ كِبْرٌ ما هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِالله إنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[1]. وقال: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيٰتِ الله بِغَيْرِ سُلْطٰنٍ آتٰهُمْ كَبُرَ مِقْتًا عِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذٰلِكَ يَطْبَعُ الله عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾[2]. وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنٰتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾[3]. ومثل هذا كثير في القرآن. وقد بسّطنا القول فيه في «بيان دَرْءِ تعارض الشرع والعقل»[4].

بناء جعلهم علومهم ثلاثة أنواع

ولهذا لما كانوا يتصوّرون في أذهانهم ما يظنّون وجوده في الخارج جعلوا علومهم ثلاثة أنواع. أدناها عندهم «الطبيعي»، وهو ما لا يتجرّد عن المادة، لا في الذهن ولا في الخارج، وهو الكلام في «الجسم» وأحكامه وأقسامه. وأوسطها «الرياضي»، وهو ما يتجرّد عن المادة في الذهن لا في الخارج، مثل علم الحساب والهندسة. فإنّه لا يوجد في الخارج ذو مقدار إلاّ «جسماً»، ولكن يجرّد المقدار في النفس وأعلاها عندهم ما يسمّونه «علم ما بعد الطبيعة» باعتبار الاستدلال العلمي، وما قبل الطبيعة باعتبار الوجود العيني؛ وقد يسمّونه العلم الإلٰهي»، ويسمّونه «الفلسفة

(١) المؤمن ٤٠ / ٥٦.
(٢) المؤمن ٤٠ / ٣٥.
(٣) المؤمن ٤٠ / ٨٣.

(٤) «بيان درء تعارض الشرع والعقل»: هو الذي سمّاه بـ «كتاب تعارض العقل والنقل». ويسمّى أيضاً «بيان موافقة صريح العقل لصحيح النقل»، ولا فرق بينهما، إذ «درء التعارض» يحدث «الموافقة». قال في «كشف الظنون»: «درء التعارض» في مجلّدات للشيخ ابن تيمية. وأمّا بسط قول المصنّف فيما ذكر ههنا من محاولة أهل الكلام والفلسفة معارضة الفطرة وتعليم الرسل وكون تعليمهم جامعاً فهو عين موضوع الكتاب. فذكر أوّلاً نص قانونهم الفاسد بقولهم: «إذا تعارضت الأدلّة السمعية والعقلية، فإمّا أن يجمع بينهما، وهو محال لأنّه جمع بين النقيضين، إلخ»، ثمّ ردّه ردّاً شافياً بليغاً من ثمانية عشر وجهاً، وبسّطه في نحو ٢٠٠ صفحة (ص ٤١ ـ ١٩٧، جـ ١)، فمزّق قانونهم الفاسد الذي سبّب فساد فطر خلق كثير من هذه الأمّة كلّ ممزّق، وقرّر عظمة نصوص الأنبياء في النفوس أبلغ تقرير.

الأولى» و«الحكمة العليا»، وهو ما تجرّد عن المادّة في الذهن والخارج.

وإذا تأمّل الخبير بالحقائق كلامهم في هذه(٣١١) الأنواع لم يجد عندهم علماً بمعلومات موجودة في الخارج إلّا القسم الذي يسمّونه «الطبيعي» وما يتّبعه من «الرياضي». وأمّا «الرياضي» المجرّد في الذهن فهو الحكم بمقادير ذهنية لا وجود لها في الخارج. والذي سمّوه «علم ما بعد الطبيعة»، وهو ما جردوه عن المادة في الذهن والخارج، إذا تُدبّر لم يوجد فيه علم بمعلوم موجود في الخارج، وإنّما تصوّروا أموراً مقدرّة في أذهانهم لا حقيقة لها في الخارج. ولهذا كان منتهى نظرهم وآخر فلسفتهم وحكمتهم هو «الوجود المطلق الكلّي» أو المشروط بسلب جميع الأمور الوجودية.

فموضوع العلم الإلّهي الناظر في «الوجود» ولواحقه هو «الوجود الكلّي» المنقسم إلى جوهر وعرض، وعلّة ومعلول، وقديم وحادث. وهذا لا وجود له في الخارج، وإنّما يوجد في الذهن. وهو «العلم الأعلى» عندهم. فهذا العلم الأعلى مقدر في الذهن. والعليّ الأعلى الموجود في الخارج هو الله الذي لا إله إلّا هو، الذي أنزل قوله: ﴿**سَبِّحْ اسْمِ رَبِّكَ اَلأَعْلَىٰ * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ * وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعىٰ * فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوىٰ**﴾(١).

وأمّا «واجب الوجود» الذي يثبتونه، فأمّا أن يجعلوه وجوداً مجرّداً عن كلّ قيد ثبوتي وعدمي، وإمّا أن يقولوا: بل مقيّد بالأمور السلبية دون الثبوتية، كقول ابن سينا وأمثاله. وهذا إنّما يوجد في الذهن لا في الخارج. فإنّه يمتنع ثبوت موجود خارجي لا يوصف بشيء من الأمور الثبوتية، أو لا من الثبوتية ولا السلبية. بل أي موجود حقير فرضته كان خيراً من هذا الذي لا يوصف بشيء ثبوتي، فإنّه قد شارك (٣١٢) ذلك الموجود الحقير في مسمّى «الوجود» ولم يمتز عنه إلّا بوصف عدمي، وذلك الموجود الحقير امتاز عنه بأمر وجودي. والوجود خير من العدم، فكان ما امتاز به ذلك الموجود الحقير خيراً ممّا ميّزوا به «واجب الوجود» بزعمهم. وقد بسّط هذا في موضع آخر، بيّن أنّ ما يثبتونه ويجعلونه «واجب الوجود» هو ممتنع الوجود، ولكن يفرض في الذهن كما تفرض سائر الممتنعات.

والمقصود هنا أنّهم كثيراً ما يدّعون في المطالب البرهانية من الأمور العقلية ما يكونوا قد قدّروه في أذهانهم، ويقولون: نحن نتكلّم في الأمور الكلية والعقليات

(١) الأعلى ٨٧ / ١ ـ ٥.

المحضة. وإذا ذكر لهم شيء قالوا: نتكلّم فيما هو أعمّ من ذلك، وفي «الحقيقة من حيث هي هي»، ونحو هذه العبارات. فيطالَبون بتحقيق ما ذكروه في الخارج، ويقال «بيّنوا هذا، أي شيء هو؟» فهنالك يظهر جهلهم، وأنّ ما يقولونه هو أمر مقدّر في الأذهان، لا حقيقة له في الأعيان. وهذا مثل أن يقال لهم «اذكروا مثال ذلك»، والمثال أمر جزئي. فإذا عجزوا عن التمثيل وقالوا «نحن نتكلّم في الأمور الكلية» فاعلم أنّهم يتكلّمون بلا علم، وفيما لا يعلمون أن له معلوماً في الخارج، بل فيما ليس له معلوم في الخارج، وفيما قد يمتنع أن يكون له معلوم في الخارج. وإلاّ فالعلم بالأمور الموجودة إذا كان كلّياً كان له معلومات ثابتة في الخارج.

ولفظ «الكلي» يريدون به «ما لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه». ثمّ قد يكون ممتنعاً في الخارج، كشريك الباري. وقد يكون معدوماً وإنّما (٣١٣) يقدّره الذهن، كما يقدّر «عَنزٌ أَيِّلٌ»، وهذا تمثيل أرسطو.

وقد يكون موجوداً في الخارج لكن لا يقبل الشركة، وقد يمكن وقوع الشركة فيه ولم تقع. وهم يمثّلون هذا باسم «الإله» و«الشمس»، ويجعلون مسمّى هذا كلّياً لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه، وإنّما امتنعت الشركة فيه لسبب خارجي فانحصر نوعه في شخصه، لا لمجرّد تصوّر معناه؛ وهذا مشهور بينهم.

وإنّما يصحّ هذا إذا كان لفظ «الإله» ولفظ «الشمس» اسم جنس بحيث لا يقصد به «الشمس المعيّنة» ولا «الإله المعيّن المعروف». فإنّ «الكلّي» عندهم مثل «اسم الجنس» في اصطلاح النحاة، هو ما عُلّق على الشيء وعلى كلّ ما أشبهه. والناس لا يقصدون بلفظ «الشمس» إلاّ «الشمس المعيّنة»، واللام فيها لتعريف العهد، لا للجنس، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[1] فمسمّى «الشمس» و«القمر» هنا جزئي، لا كلّي، بخلاف لفظ «الكوكب» و«النجم» ونحو ذلك، فإنّه كلّي. وكذلك اسم «الإله» عند المسلمين إنّما يريدون به «إلههم»، وهو «الله» لا إله إلاّ هو.

وعلى هذا فليس هذا ولا هذا كلّياً مشتركاً، بل نفس تصوّر معناه يمنع من وقوع الشركة فيه. فهو معيّن مختصّ، وهو الذي يسمّونه «الجزئيّ»؛ ليس مطلقاً مشتركاً، وهو الذي يسمّونه «الكلّي».

---

(١) الأنبياء ٢١ / ٣٣.

وكان الخُسْرَوْ شَاهي[1] من أعيانهم وأعيان أصحاب الرازي. وكان يقول: «ما عثرنا إلّا على هذه الكلّيات». وكان قد وقع في حيرة وشكٍّ، حتّى كان يقول: «والله! ما أدري ما أعتقد، والله! ما أدري ما أعتقد».

الاستدلال بالكليات على أفرادها استدلال بالخفي على الجلّي

والمقصود أنّ الذي يدعونـه من الكلّيات هـو إذا كان علمـاً فهو ممّـا يعرف بـ«قياس (٣١٤) التمثيل»، لا يقف على القياس المنطقي الشمولي أصلاً. بـل ما يدّعون توقّفه على هذا القياس تعلّم أفراده التي يستدلّ عليها بدون هـذا القياس؛ وذلك أيسر وأسهـل. فيكون الاستـدلال عليها بـالقياس الـذي يسمّونه «البرهاني» استدلالاً على الأجلى بالأخفى.

وإذا قيل: فالبرهان يفيد قضية كليـة، قيل: أما البـرهان الـذي يستحقّ اسم البرهان عندهم، وهو ما كان مؤلّفاً من المقدّمات اليقينية المحضة الواجب قبولها التي يمتنع نقيضها، فإنّها بهذه المنزلة. وأمّا ما لا يكون كذلك، بل يكون مؤلّفاً من القضايا التجريبية العادية، كالقضايا الطبيعية، والطبيّة، والنحويّة، ونحو ذلك، فهذه كثيراً ما تكون منتقضة، ولا يجزم العقل بامتناع انتقاضها إلّا بشروط. فإنّ العاديات يجـوز انتقاضها، والقضية الكلية إذا جاز انتقاضها لم يكن عندهم مادّة للبرهان، بل للجدل والخطابة.

فإن قيل: وأنتم تجزمون بمـراد المتكلّم بكلامـه في غالب المـواضع، كمـا تجزمون بمراد الرسول، ومراد علماء الشرع، والطب، والنحو؛ والعلم باللغات مبناه على القضايا العادية، قيل: الجزم بمراد الشخص المعيّن ليس هو قضية كلية، بل هو علم بمراد شخص معيّن. وهذا وإن كان علمنا بلغته وعادته هو مما يعين على العلم بمراده فلا بد مع ذلك من علم يختص به يعرف أنّه إنما تكلمه بتلك العادة ليُفهمنا مراده. وحينئذٍ، فليس هذا مما نحن فيه. ولهذا لا نستدل على هذا بمجرد ما ذكروه من برهانهم.

---

(١) الخسرو شاهي: نسبة إلى «خسر وشاه» قرية بمرو، هو شمس الدين أبو محمد عبد الحميد بن عيسى ابن عمرويه بن يوسف بن خليل بن عبد الله بن يوسف التبريزي الشافعي، العلّامة المتكلّم. أخذ الكلام عن الإمام فخر الدين الرازي وبرع فيه، وتفنّن في علوم متعدّدة منها الفلسفة، ودرس وناظر. اختصر «المهذّب» في الفقه، و«الشفاء» لابن سينا، وله إشكالات وإيرادات جيدة. توفي سنة ٦٥٢ هـ بدمشق ـ شذرات الذهب.

وهم يعيبون في صناعة «الحدّ» أن يعرّف الجليّ بالخفيّ، وهذا في صناعة «البرهان» أشدّ عيباً. فإنّ «البرهان» لا يراد به إلاّ بيان المدلول عليه وتعريفه وكشفه وإيضاحه. فإذا كان هو أوضح وأظهر كان هذا بياناً للجليّ بالخفيّ. وأما «الحدّ» فالصواب أن المراد به التمييز بينه وبين المحدود، لا تعريف الماهية. وإذا كان مطلوبه هو التمييز فقد يكون المميّز أخفى، وقد يكون أجلى.

المقدمات الخفية قد تنفع بعض الناس وفي المناظرة

ومع هذا فلما كان الجلاء والخفاء من الأمور النسبية فقد ينتفع بالدليل الخفي والحد الخفي بعض الناس. وكثير من الناس إذا ذكر له الواضح لم يعبأ به، وقد لا يسلمه حتى يذكر له دليل مستلزم ثبوته، فإنّه يسلمه. وكذلك إذا ذكر له حد يميّزه. وهذا في الغالب يكون من معاند، أو ممن تعوّدت نفسه أنها لا تعلم إلاّ ما تعنّتْ عليه، وفكّرت فيه، وانتقلت فيه من مقدمة إلى مقدمة. فإنّ العادة طبيعة ثانية. فكثير ممّن تعوّد البحث والنظر صارت عادة نفسه كالطبيعة له، لا يعرف ولا يقبل ولا يسلم إلاّ ما حصل له بعد بحث ونظر، بل وجدل ومنع ومعارضة. فحينئذٍ يعرف به ويقبله ويسلمه، وإن كان عند أكثر الناس من الأمور (٣١٥) الواضحة البيّنة التي لا تحتاج إلى بحث ونظر. فالطريق الطويلة والمقدمات الخفية التي يذكرها كثير من النظار تنفع لمثل هؤلاء في النظر، وتنفع في المناظرة لقطع المعاند وتبكيت الجاحد.

فإنّ السفسطة أمر يعرض لكثير من النفوس، وهي جحد الحق. وهي لفظة معرّبة من اليونانية، أصلها «سوفسطيا»، أي «حكمة مموَّهة». فلما عُرّبت قيل «سَفْسَطة».

وأما ما يذكره طائفة من أهل الكلام وناقلي المقالات أن في الناس رجل يقال له «سوفسطا»، وأنّه وأصحابه ينكرون جميع الحقائق والعلوم، فهذا باطل لا حقيقة له. ولا يتصوّر أن يعيش أحد من بني آدم، بل ولا من البهائم، مع جحد جميع الحقائق والشعور بها. فإنّ الإنسان مدنيّ بالطبع، فلا بد أن يعرف بعض الناس بعضاً. ويعرف الإنسان جوعه وشبعه، وعطشه وريّه، ولذّته وألمه، ويميّز بين ما يأكله وما لا يأكله، وما يلبسه وما لا يلبسه، وبين مسكنه ومسكن جاره، وبين الليل والنهار، وغير ذلك من الأمور التي هي ضرورية في الحياة.

وكذلك ما يذكرونه أن في السُّمَنِيَّة[1] قوم ينكرون من العلوم ما سوى

---

(١) السمنية: قال الفيومي في «المصباح المنير»: والسمنية فرقة تعبد الأصنام، وتقول بالتناسخ، =

«الحسّيات» حتى ينكروا «المتواترات» غلط على القوم. فإنّهم أنكروا وجود ما لا يمكن الإحساس به، لم ينكروا وجود ما لا يحسونه هم به. وقد ذكر الإمام أحمد مناظرتهم (٣١٦) للجَهْم بن صَفْوان(١)، وهي تقتضي ذلك. وإلاّ فهؤلاء من عقلاء الهند وحكمائهم، وإن كانوا مشركين يعبدون الأصنام. فلا يتصوّر أن أحدهم ينكر ما كان قبل مولده، فلا ينكر وجود البلاد، والأنهار، والجبال، والدور، التي لم يرها؛ ولا ينكر وجود كل إنسان أو بهيمة لم يرها. فإنّ هذا ليس عليه أحد من بني آدم، بل بنو آدم كلّهم متفقون على أن ما شاهدوه علموه بالمشاهدة، وما غاب عنهم علموه بالأخبار. فلا يتصوّر أنّ كل طائفة من الطوائف تتفق على جحد جنس الأخبار.

ولكن قد تعرض السفسطة لبعض الطوائف ولبعض الأشخاص في بعض المعارف. فإنّ أمراض القلوب كأمراض الأجسام. فكما أنها ليس في الوجود أمة ولا شخص يمرض بكل مرض، فليس فيهم من هو جاهل بكل شيء، وفاسد الاعتقاد في كل شيء، وفاسد القصد في كل شيء. بل قد يوجد فيهم من هو مريض ببعض الأمراض، بل قد يوجد بعض الطوائف يكثر فيهم بعض الأمراض. وهؤلاء المرضى

= وتنكر حصول العلم بالأخبار. قيل: نسبة إلى «سومنات» بلدة من الهند على غير قياس ـ اهـ.

(١) الجهم بن صفوان: هو مولى بني راسب، ويكنّى بأبي محرز. هو الذي نسبت إليه الفرقة «الجهمية»، كان يأخذ عن الجعد بن درهم. نقل الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» قول الأستاذ أبي منصور عبد القاهر ابن طاهر البغدادي في كتابه «الفرق بين الفرق»: والجهمية أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وقال: لا فعل لأحد غير الله تعالى، وإنّما ينسب الفعل إلى العبد مجازاً من غير أن يكون فاعلاً أو مستطيعاً لشيء. وزعم أنّ علم الله حادث، وامتنع عن وصف الله تعالى بأنّه «شيء» أو «حي» أو «عالم» أو «مريد»، حتّى قال: لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره. قال: وأصفه بأنه «خالق» و«محيٍ» و«مميت» و«موحد» ـ بفتح المهملة الثقيلة ـ لأنّ هذه الأوصاف خاصة به. وزعم أنّ كلام الله حادث، ولم يسمّ الله متكلّماً به. قال: وكان جهم يحمل السلاح ويقاتل، وخرج مع الحرث بن سريج لمّا قام على نصر بن سيار، عامل بني أميّة بخراسان. فآل أمره إلى أن قتله سلم بن أحوز، وكان صاحب شرطة نصر ـ اهـ. وعن خلف بن سليمان البلخي، قال: كان الجهم من أهل الكوفة، وكان فصيحاً، ولم يكن له نفاذ في العلم. فلقيه قوم من الزنادقة فقالوا له: «صف لنا ربّك الذي تعبده». فدخل البيت لا يخرج مدّة، ثمّ خرج فقال: «هو هذا الهواء مع كلّ شيء». وأورد الإمام البخاري آثاراً كثيرة عن السلف في تكفير جهم. قال الطبري إنّ قتل جهم كان في سنة ١٢٨ هـ. وعن خلاد الطفاوي: بلغ سلم بن أحوز ـ وكان على شرطة خراسان ـ أن جهم بن صفوان ينكر أنّ الله كلّم موسى تكليماً، فقتله. وزاد الطبري أنّ سلماً قال لجهم: «لو كنت في بطني لشققته حتّى أقتلك»، فقتله ـ مأخوذ عن «فتح الباري» ملخصاً. وأوردناه ببعض التفصيل لكثرة ما ورد من رد المصنّف على هذه الفرقة الضالّة المضلّة، وشناعة آرائهاالفاسدة، وعظم الضرر منها للأمة.

لا ينتفعون بالأغذية الفطرية، بل يحتاجون إلى علاج وأدوية تناسب مزاجهم.

وكذلك من كان به سفسطة ومرضت فطرته في بعض المعارف لا يستعمل معه الأدلّة النظرية، بل يستعمل معه نوع من العلاج والأدوية. فقد تكون الحدود والأدلّة التي تحوّجه إلى (٣١٧) النظر والفكر إذا تصوّرها مقدمة مقدمة مما يزيل سفسطته وتحوّجه إلى الاعتراف بالحق. وهذا بمنزلة من يغلط في الحساب، والحساب لا يحتمل وجهين. وقد يكون غلطه ظاهراً وهو لا يعرفه، أو لا يعترف به. فيسلك معه طريق طويل يعرف بها الحق، ويقال له «أخذتَ كذا، وأخذت كذا، فصار كذا؛ وأخذت كذا، وأخذت كذا، فصار كذا».

وكذلك المناظر. قد تضرب له الأمثال، فإنّ المثال يكشف الحال حتى في المعلومات بالحس والبديهة. وقد تُستسلف معه المقدمات، وإلاّ فقد يجحد إذا عرف أنّه يلزمه الاعتراف بما ينكره. وهي طريقة المتقدمين من نظار المسلمين وقدماء اليونان في المناظرة. يكون المستدل هو السائل، لا المعترض. فيستسلف المقدمات، ويقول «ما تقول في كذا، وفي كذا؟» أو يقول «لِيُبيّن كذا وكذا» مقدمة مقدمة، فإذا اعترف بتلك المقدمات بُيّن ما تستلزمه من النتائج المطلوبة.

فيجب الفرق بين ما تقف معرفة الحق عليه وتحتاج إليه وبين ما يعرف الحق بدونه، .ولكن قد يزال به بعض الأمراض ويقطع به بعض المعاندين والله سبحانه أعلم.

وكثير من النظار يسلك في معرفة المطلوب طريقاً يقولون لا طريق إلاّ هو، وكذلك في «الحدود». وقد تكون تلك الطريق فاسدة، وقد تكون صحيحة، ولكن للناس طرق أخرى. كما قد يقوله كثير منهم في معرفة الصانع أو معرفة صدق رسوله «إنّه لا طريق إليها إلاّ هذه الطريق»، وتكون للناس طرق خير منها.

«كتاب الآراء والديانات» للنُوبَخْتِي

وكنت قد علّقت الكلام على أهل المنطق في مجلس واحد بسرعة لسبب اقتضى ذلك. ثم بعد مدة نظرت في «كتاب الآراء والديانات» لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي[1]، فرأيته قد ذكر نحو هذا المعنى عمن تقدم من متكلّمي المسلمين. فإنه

---

(١) النوبختي: هو أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي البغدادي الشيعي من علماء الإمامية، توفي بعد سنة ٣٠٠ هـ ، كما ذكره صاحب «أيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون»، وذكر له كتاب «الاعتبار والتمييز والانتصار»، و«الرد على أهل المنطق»، و«الرد على فرق الشيعة ما عدا الامامية»، ولعل هذا هو الذي طبع باستنبول سنة ١٩٣١ م باسم «فرق الشيعة»، وذكر كتباً غيرها في الردود. وقال ابن النديم: وله من الكتب «كتاب الآراء والديانات» ولم يتمه.

ذكر كلام أرسطو في المنطق مختصراً[1].

اختلاف الفلاسفة فيما بينهم

وأرسطو هو المعلم(٣١٨) الأول لأصحاب هذه التعاليم الذين يسمّون «المشّائين». وهم أصحاب هذا المنطق اليوناني الذي وضعه أرسطو، وما يتبعه من الطبيعي والإلٓهي. فإنّ الفلاسفة ليسوا أمة واحدة لها مقالة في العلم الإلٓهي والطبيعي وغيرهما، بل هم أصناف متفرّقون، وبينهم من التفرّق والاختلاف ما لا يحصيه إلّا الله ـ أعظم مما بين الملّة الواحدة كاليهود والنصارى أضعافاً مضاعفة.

كلما كان القوم عن اتباع الرسل أبعد كان اختلافهم أكثر

فإن القوم كلما بعدوا عن اتباع الرسل والكتب المنزّلة كان أعظم في تفرّقهم واختلافهم. فإنّهم يكونوا أضل، كما في الحديث الذي رواه الترمذي عن أبي أُمَامَةَ، عن النبي ﷺ أنّه قال: «ما ضلّ قوم بعد هدىً كانوا عليه إلّا أوتوا الجدل»، ثم قرأ قوله تعالى: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلاً بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾[2] إذ لا يحكم بين الناس فيما تنازعوا فيه إلّا كتاب منزّل ونبيّ مرسل، كما قال تعالى: كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّيْنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوْتُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنٰتِ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[3].

ولهذا قال تعالى: ﴿يٰأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَىٰ اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[4]. وقد أنزل مع رسله الكتاب والميزان، كما (٣١٩) قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنٰتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتٰبَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ

(١) سيعود المصنّف إلى كلام النوبختي بعد بحث طويل في اختلاف الفلاسفة وغيرهم على سبيل الاستطراد، وسنعلم له علامة بعنوانه هنالك.
(٢) الزخرف ٤٣ / ٥٨.
(٣) البقرة ٢ / ٢١٣.
(٤) النساء ٤ / ٥٩.

الله قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾(١). وقال: ﴿اللهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَـٰبَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾(٢).

و«الميزان» قال كثير من المفسّرين: هو «العدل». وقال بعضهم: هو ما به توزن الأمور، وهو ما به يعرف العدل. وكذلك قالوا في قوله: ﴿والسَّمَاءَ رَفَعَها وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾(٣). الأمثال المضروبة والأقيسة العقلية التي تجمع بين المتماثلات وتفرّق بين المختلفات. وإذا أطلق لفظ «الكتاب» كما في قوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَـٰبَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فيه﴾(٤) دخل فيه الميزان، لأنّ الله تعالى بيّن في كتابه من الأمثال المضروبة والمقاييس العقلية ما يعرف به الحق والباطل.

وهذا كلفظ «الحكمة»، تارة يقرن بـ«الكتاب» كما في قوله: ﴿وَأُنْزَلَ [اللهُ] عَلَيْكَ الْكِتَـٰبَ وَالْحِكْمَةَ﴾؛(٥) وتارة يفرد «الكتاب» كقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَـٰبَ﴾،(٦) وإذا أفرد دخلت «الحكمة» في معناه. وكذلك في لفظ «القرآن» و«الإيمان». قال تعالى: ﴿وَكَذٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَـٰبُ وَلَا الإِيْمَانُ وَلَـٰكِنْ جَعَلْنَـٰهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾(٧). وإذا أفرد لفظ «القرآن» فهو يدل على «الإيمان»، كما أن «الإيمان» يدل على «القرآن»، فهما متلازمان. وسيأتي إن شاء الله الكلام (٣٢٠) على هذا.

وقد أمر الله بالجماعة والائتلاف، ونهى عن الفرقة والاختلاف. فقال تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾(٨). وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾(٩). وقال: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَـٰتِ﴾(١٠). وقد أخبر أنّ أهل الرحمة لا يختلفون. فقال تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾(١١).

---

(١) الحديد ٥٧ / ٢٥.
(٢) الشورى ٤٢ / ١٧.
(٣) الرحمن ٥٥/٧.
(٤) البقرة ٢/ ٢١٣.
(٥) النساء ٤ / ١١٣.
(٦) الكهف ١٨ / ١.
(٧) الشورى ٤٢/ ٥٢.
(٨) آل عمران ٣ / ١٠٣.
(٩) الأنعام ٦ / ١٥٩.
(١٠) آل عمران ٣ / ١٠٥.
(١١) هود ١١ / ١١٨ ـ ١١٩.

ولهذا يوجد أتبع الناس للرسول أقلّهم اختلافاً، كأهل الحديث والسنّة فإنّهم أقل اختلافاً من جميع الطوائف. ثم من كان إليهم أقرب من جميع الطوائف المنتسبة إلى السنّة كانوا أقل اختلافاً. فأمّا من بعد من السنّة، كالمعتزلة والرافضة، فتجدهم أكثر الطوائف اختلافاً.

كثرة اختلاف الفلاسفة

وأما اختلاف الفلاسفة فلا يحصره أحد. وقد ذكر أبو الحسن الأشْعري في «كتاب المقالات: مقالات غير الإسلاميين»[1] عنهم من المقالات ما لم يذكره الفارابي، وابن سينا، وأمثالهما. وكذلك القاضي أبو بكر بن الطيب في «**كتاب الدقائق**» الذي رد فيه على الفلاسفة والمنجّمين، ورجّح فيه منطق المتكلّمين من العرب على منطق اليونان. وكذلك متكلّمة المعتزلة والشيعة وغيرهم في ردّهم على الفلاسفة ذكروا أنواعاً من المقالات وردودها.

ولكن مذهب الفلاسفة الذي نصره الفارابي وابن سينا وأمثالهما، كالسهروردي[2] المقتول على الزندقة، وكأبي بكر بن الصائغ[3]، وابن رشد الحفيد،

---

(١) «مقالات غير الإسلاميين»: لعلّه كتاب «جمل المقالات». قال الأشعري في بعض كتبه: وألّفنا كتاباً في جمل مقالات الملحدين وجمل أقاويل الموحدين، سمّيناه كتاب «جمل المقالات». وهو غير كتاب «مقالات الإسلاميين» له أيضاً الذي يذكره المصنف ويورد من عباراته، والذي قد طبع طبعاً متقناً باستانبول سنة ١٩٢٩ ـ ٣٠ م في جزئين، صفحاته ٦١١، باعتناء المستشرق الألماني هـ. ريتر، بعنوان «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين».

(٢) السهروردي: عليه حاشية بهامش الأصل بخط غير واضح، وفيها بعض بياضات كما ترى. وهذا صورتها تقريباً مع ما فيها من الخلل: صاحب «حكمة الإشراق» التي يذكر أنّها حكمة الإشراقيين من حكماء الفرس، وأهل بابل، ومن وافقهم من حكماء اليونان التي يقرّون فيها فنون التناسخ وقبائح الأضاليل. ويذكر ذلك عن أغاثا ديمون، ويجعله نبيّاً بمجرّد دعواه. وقد يسمّيه «بيمبر شيث». ويذكر ذلك عن انبادقلس، وفيثاغورس، وسقراط. وأفلاطون، وعزاه النصارى (كذا) زرادشت، وصرّح بنبوّته. وما أثبته في ذلك الكتاب من الأمور المتشملة على أجناس الأضاليل تنمّى عن حصرنا لها. وهذا الكتاب عندهم جليل المقدار جداً، وإنّما اشتمل بعد هذا على خلاف المؤلّف لطريقة المشائين في فنون من حكمتهم. وربّما نبّه على أمور لازمة للقوم توذن بقرب مطلوب لهم. . . يبيّن أنّ ما رآه أولى ممّا رأوه من وضعهم. كما ذكر في أنّ بطريقهم للشكل الرابع كان لبعده عن الوقف (كذا) قال: والذي. . . فيه من الرد إلى الأوّل إمّا بالقلب أو بالخلف هو بعينه واقع في الثاني والثالث. وذكر أنّ الثاني لم يشتمل إلاّ على السالب الكلّي والجزئي فقد اشتمل عليهما الأوّل. وكذلك الثالث إنّما اشتمل على الجزئي موجباً وسالباً. إلى غير هذا ممّا رآه لازماً لهم. فمرّة يصيب على أصولهم، ومرّة يخطىء على ذلك. وكتابه شاهد عليه، وبالله تعالى التوفيق ـ اهـ.

(٣) أبو بكر بن الصائغ: هو أبو بكر محمد بن باجّة (بتشديد الجيم) التجيبي الأندلسي السرقسطي، =

هو مذهب المشّائين أتباع أرسطو صاحب المنطق. وهو الذي (٣٢١) يذكره الغزالي في كتاب «مقاصد الفلاسفة»، وعليه ردَّ في «التهافت». وهو الذي يذكره الرازي في «الملخص» و«المباحث المشرقية»، ويذكره الآمدي في «**دقائق الحقائق**» و«**رموز الكنوز**» وغير ذلك.

وعلى طريقهم مشى أبو البركات صاحب «المعتبر»، لكن لم يقلّدهم تقليد غيره، بل اعتبر ما ذكروه بحسب نظره وعقله. وكذلك الرازي والآمدي يعترضان عليهم في كثير مما يذكرونه بحسب ما يسنح لهم. وابن سينا أيضاً قد يخالف الأوّلين في بعض ما ذكروه. ولهذا ذكر في كتابه المسمى بـ «الشفاء» أنّ الحق الذي ثبت عنده ذكره في «الحكمة المشرقية»، والسهروردي ذكر ما ثبت عنده في «حكمة الإشراق»، والرازي في «المباحث المشرقية».

وأتباع أرسطو من الأوّلين أشهرهم ثلاثة: بُرقلس[1]، والاسكندر

= المعروف بابن الصائغ، الفيلسوف الشاعر المشهور. له تصانيف في الرياضيات، والمنطق، والهندسة، أربى فيها على المتقدّمين. توفي سنة ٥٣٣ هـ. مسموماً في باذنجان بمدينة فاس، قيل لأنّه كان يشارك الأطبّاء في صناعتهم، فحسدوه وقتلوه مسموماً. قال القفطي: «استوزره أبو بكر يحيى بن تاشفين مدّة عشرين سنة». ولم نجد على طول البحث ملكاً يسمّى «أبا بكر يحيى بن تاشفين». والذي يحتمل أنّه وزر لأمير المسلمين أبي الحسن علي بن يوسف بن تاشفين، صاحب المغرب، ثاني ملوك بني تاشفين المعروفين بـ «الملثّمين». كانت ولايته بعد وفاة أبيه يوسف بن تاشفين، مؤسّس الدولة، سنة ٥٠٠ هـ إلى أن توفي سنة ٥٣٧ هـ بمراكش. وهو الذي جرت في زمنه فتنة محمد بن تومرت المهدي. ويؤيّد ذلك أنّ أبا نصر الفتح بن خاقان، صاحب «قلائد العقيان»، قد ذكر أبا بكر بن الصائغ هذا في كتابه بسوء لسبب ما بينهما من المعاداة. وقد مات ابن خاقان مقتولاً في مسكنه بفندق مدينة مراكش في صدر سنة ٥٢٩ هـ على رواية الحافظ أبي الخطّاب بن دحية، صاحب «المطرب من أشعار أهل المغرب». وقد ذكروا أنّ قتله كان بإشارة الملك علي بن يوسف تاشفين الذي قلنا أنّ ابن الصائغ قد وزر له. وكان تأليف «قلائد العقيان» باسم أخي الملك، إبراهيم بن يوسف بن تاشفين، وقد ذكره في خطبة الكتاب. فإذا تأمّلنا هذه الحوادث بمجموعها ترجّح لدينا احتمال كون ابن الصائغ قد وزر لهذا الملك، وأنّه قد وقع تحريف في الاسم الذي ذكره القفطي. أمّا أحوال ابن تاشفين هذا فقد ذكرها ابن خلكان ضمن ترجمة «يوسف بن تاشفين» ترجمة مسهبة أيّما إسهاب.

(١) برقلس: هو برقلس ديدوخس الأفلاطوني من أهل أطاطولة، وقيل من أهل اللاذقية. وهو القائل بالدهر الذي تجرّد للرد عليه يحيى النحوي الفيلسوف بطرك الاسكندرية بكتاب كبير، ستة عشر مقالة، صنّفه في ذلك. كان متكلّماً عالماً بعلوم القوم، أحد المتصدرين فيها، له تصانيف كثيرة =

الأفرديوسي[1]، وثامسطيوس[2] صاحب الشروح والترجمة. وإذا قال الرازي في كتبه «اتفقت الفلاسفة». فهم هؤلاء، وإلاّ فالفلاسفة طوائف كثيرون، وبينهم اختلاف كثير في الطبيعيات، والإلّهيّات، وفي الهيئة أيضاً. وقد ذكروا أنّه أول من قال منهم بقِدم العالم أرسطو.

وقد ذكر محمد بن يوسف العامري[3]، وهو من المصنفين في مذاهبهم، أن قدماءهم دخلوا الشام، وأخذوا عن أتباع الأنبياء ـ داود وسليمان، وأن فيثاغورس معلّم سقراط أخذ عن لقمان الحكيم، وسقراط هو معلم أفلاطن، وأفلاطن معلم أرسطو.

والمقصود هنا أن نظار المسلمين ما زالوا يصنِّفون في الرد عليهم في المنطق وغير المنطق، ويبيّنون خطأهم فيما ذكروه في «الحد» و«القياس» جميعاً. (٣٢٢) كما يبيّنون خطأهم في الإلّهيّات وغيرها. ولم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريقتهم، بل المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة وسائر طوائف النظر كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها. وأول من خلّط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي. وتكلّم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره.

كلام النُّوبَخْتِي في الرد على المنطق

وهذا الرد عليهم مذكور في كثير من كتب أهل الكلام. لكن اتفق أني رأيت

= في الحكمة، منها كتاب «شرح أفلاطون أنّ النفس غير مائتة» ثلاث مقالات ـ عن «أخبار الحكماء» ولم يذكر زمانه.

(١) الإسكندر الأفرديوسي: أو الأفروديسي: أو الأفروذيسي، ولد في أفروذيسا من كاريا في آواخر القرن الثاني للميلاد. فيلسوف مشاء يلقّب بـ «المفسّر» لأنّه علّق على مؤلّفات أرسطو كثيراً من الحواشي النفيسة. كانت شروحه يرغب فيها في الأيام الرومية وفي الملّة الإسلامية. رأى جالينوس الطبيب وعاصره وناظره. وله من الكتب غير التفاسير والتراجم «كتاب النفس» مقالة، إلخ ـ عن «أخبار الحكماء» و«دائرة المعارف للبستاني».

(٢) ثامسطيوس: كان فيلسوفاً، زمانه بعد زمان جالينوس. فسّر كثيراً من كتب أرسطو طاليس، وله من الكتب «كتاب ليوليانس في التدبير» كتاب «الرسالة إلى لوليان الملك» ـ عن «أخبار الحكماء»، وقد ذكر الشروح والتفاسير التي ألّفها ضمن مؤلّفات أرسطو في ترجمة أرسطو بالبسط.

(٣) محمد بن يوسف العامري: هو أبو الحسن بن يوسف العامري: ذكر له في كشف الظنون كتاب «الأمد على الأبد». وله كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر. و«التقرير لأوجه التقدير» منه نسخة كتب سنة ٥٩٢هـ. لم يعرف تاريخ وفاته لكن الشهرستاني المتوفي ٥٤٨ هـ ذكره فيمن ذكر من فلاسفة الإسلام في الملل والنحل، فثبت أنّه كان قبل ٥٤٨ هـ.

هذا الفصل أوّلاً في كلام النُوبَختي. فإنّه بعد أن ذكر طريقة أرسطو في المنطق قال[1]:

وقد اعترض قوم من متكلّمي أهل الإسلام على أوضاع المنطق هذه.

وقالوا: أما قول صاحب المنطق «إنّ القياس لا يبنى من مقدمة واحدة» فغلط. لأنّ القائل إذا أراد مثلاً أن يدل على أنّ «الإنسان جوهر» فقال: أستدل على نفس الشيء المطلوب من غير تقديم المقدمتين. وهو أن يقول: «إنّ الدليل على أنّ الإنسان جوهر أنّه يقبل المتضادات في أزمان مختلفة». وليس يحتاج إلى مقدمة ثانية، هي قول القائل: «إنّ كل قابل للمتضادات في أزمان مختلفة فجوهر»، لأنّ دلالته على أنّ «كل قابل للمتضادات في «أزمان مختلفة فجوهر» هو نفس ما خولف فيه وأراد الدلالة عليه، لأنّ الخاص داخل في العام، فعلى أيّهما دلّ استغنى عن الآخر. وقد يستدل الإنسان إذا شاهد الأثر على أنّ له مؤثّراً، والكتابة على أن لها كاتباً، من غير أن يحتاج في استدلاله على صحة ذلك (٣٢٣) إلى المقدمتين. قالوا: فنقول: إنّه لا بد من مقدّمتين، فإذا ذكرت إحداهما استغنى بمعرفة المخاطب بالأخرى، فترَك ذكرها، لا لأنّه مستغن عنها.

قلنا: لسنا نجد مقدّمتين كليتين يستدل بهما على صحة نتيجة. لأنّ القائل إذا قال «الجوهر لكل حيّ» و«الحيوة لكل إنسان» فتكون النتيجة أن «الجوهر لكل إنسان». فسواء في العقول قول القائل «الجوهر كل حيّ»، وقوله «لكل إنسان».

قلت: معنى ذلك أنّا إذا قلنا «كل إنسان حيّ»، وكل حيّ جوهر» كما يقولون «كل إنسان حيوان، وكل حيوان جوهر أو جسم» فسواء في العقول علمنا بأنّ «كل إنسان جوهر أو جسم» وعلمنا بأنّ «كل حيوان جوهر أو جسم». فمن علم أنّ «كل حيوان جوهر» فقد علم أيضاً أنّ «كل إنسان جوهر».

ومقصوده أنّهم لا يجدون مقدّمتين أوّليتين بديهيّتين يستدل بهما على شيء من موارد النزاع التي تحتاج إلى «البرهان»، بل لا بد أن يكون إحداهما أو كلاهما غير بديهية. ومتى قُدّر أنّهما بديهيّتان فإحداهما تكفي كما ذكره من المثال. وإن قَدرت إحداهما نظرية فهي التي يحتاج إلى بيانها. وإذا كانتا جميعاً نظريّتين احتيج إلى بيانهما جميعاً، كما لو كانت ثلاث مقدّمات. وما يحتاج إلى بيانه يستدل عليه، ثم يستدل به. وإنما يستدل إبتداءً بما هو بيّن بنفسه كالبديهيات.

---

(١) أي في كتابه «الآراء والديانات».

قال: ولا يجدون في المطالب العلمية أنّ المطلوب يقف على مقدّمتين بيّنتين بأنفسهما. بل إذا كان الأمر (٣٢٤) كذلك كانت إحداهما كافية.

قال: ونقول لهم: أرونا مقدّمتين أوّليتين لا تحتاجان إلى برهان يتقدّمهما يستدل بهما على شيء مختلف فيه وتكون المقدمتان في العقول أولى بالقبول من النتيجة. فإذ كنتم لا تجدون ذلك بطل ما ادّعيتموه.

قال أبو محمد الحسن بن موسى النُوبَختي: وقد سألت غير واحد من رؤسائهم أن يوجدنيه، فما أوجدنيه.

قال: فما ذكره أرسطو طاليس غير موجود ولا معروف.

قال: وأما ما ذكره بعد ذلك من الشكلين الباقيين فهما غير مستعملين على ما بناهما عليه. وإذا كانا يصحّان بقلب مقدّماتهما حتى يعودا إلى الشكل الأول فالكلام حينئذٍ في الشكل الأول هو الكلام فيهما.

وذكر كلاماً آخر هذا موضعه. ومقصوده أن سائر الأشكال إنّما تنتج بالرد إلى الشكل الأول، إما بقياس الخُلف الذي يتضمن إثبات الشيء بإبطال نقيضه، وإما بواسطة حكم نقيض القضية، أو عكسها المستوى، أو عكس نقيضها. فبيان الأشكال ونتاجها فيه كلفة ومشقة مع أنه لا حاجة إليها. فإنّ الشكل الأول يمكن أن يستعمل فيه جميع الموادّ الثبوتية والسلبية، الكلية والجزئية، وقد عرفت انتفاء فائدته. فانتفاء فائدة فروعه التي لا تفيد إلاّ بالرد إليه أولى وأحرى.

والمقصود هنا أنّ هذه الأمة ـ ولله الحمد ـ لم يزل فيها من يتفطّن لما في كلام أهل الباطل من الباطل، ويردّه. وهم لما هداهم الله به يتوافقون في قبول الحق (٣٢٥) وردّ الباطل رأياً ورواية. من غير تشاعر ولا تواطؤ.

بطلان دعواهم أنّ النتائج النظرية تحتاج إلى مقدمتين

وهذا الذي نبّه عليه هؤلاء النظار يوافق ما نبّهنا عليه. فإنّ «القياس» مشتمل على مقدّمتين ـ صغرى وكبرى. فالكبرى هي العامّة، والصغرى أخص منها. كما إذا قلت: «كل نبيذ خمر» و«كل خمر حرام». فإنّ النبيذ المتنازع فيه أخص من الخمر، والخمر أخص من الحرام. فالأول هو الحد الأصغر، والآخر هو الحد الأكبر، والأوسط المتكرر فيهما هو الحد الأوسط. وحاصل «القياس» إدراج خاصّ تحت عامّ.

ومعلوم أنّ من علم العام فقد علم شموله لأفراده. ولكن قد يعزب عنه دخول

بعض الأفراد فيه، إمّا لعزوب علمه بالعام، وإما لعزوب علمه بالخاص. كما مثّله المنطقيون - ابن سينا وغيره - فيمن ظن أنّ هذه الدابّة تحمل. فيقال له «أما تعلم أنّ هذه بغلة؟» فيقول «نعم»، ويقال له «أما تعلم أنّ البغلة لا تحمل؟» فحينئذٍ يتفطّن لأنّها لم تحمل. فهذا وإن ذُكّر بشيء كان غافلاً عنه لم يستفد بذلك علم ما لم يكن يعلمه. فإن لم يخطر بقلبه هذا لم يلزم من علمه بأنها بغلة أنها لا تحمل.

لكن هذا قد لا يحتاج إلاّ إلى مقدمة واحدة، وهي التي يذكرها. فإنّه إن كان يعلم أن هذه الدابّة بغلة، ونسي أنّ البغلة لا تحمل بحمل، وهو قد جهل أو نسي أنّ هذه بغلة، عُرّف بهذه وحدها.

وقد تنازع في هذا الموضع طائفتان - ابن سينا ومن معه، والرازي ومن معه. وسبب نزاعهما الأصل الفاسد الذي أخذوه تقليداً لأرسطو. فقال ابن سينا: لا بدّ مع المقدمتين من التفطّن، لاندراج الخاص تحت العام. ومثله بهذا، فقال: قد يكون الرجل يعلم أنّ هذه الدابّة المعيّنة بغلة، ويعلم أنّ البغلة لا تحمل، لكن يذهب عن دخول هذا (٣٢٦) المعيّن تحت ذلك العام. فإذا تفطن لذلك حصل النتاج، وإلاّ فلا.

وقال الرازي: وهذا يقتضي أنّه لا بدّ من ثلاث مقدمات: مقدمة بأن يعلم أنّ هذه بغلة، ومقدمة أنّ البغلة لا تحمل، ومقدمة أنّ هذا يتناول هذا. واختار أنّه لا يحتاج إلاّ إلى مقدّمتين: أنّ هذه بغلة، وأنّ البغلة لا تحمل. وأنّه إذا كان غافلاً عن هذه الكلية لم يكن عالماً بها بالفعل. فإذا صار عالماً بها بالفعل بحيث تكون حاضرة في ذهنه امتنع مع ذلك أن لا يعلم أن هذه البغلة لا تحمل.

وفصل الخطاب أنّ المطلوب قد يحتاج إلى مقدمة، وإلى اثنتين، وإلى ثلاث، وإلى أربع. فأصل الاضطراب دعواهم أنّ النتائج النظرية تحتاج إلى مقدمتين، وتكفي فيها مقدّمتان. فجعلوا لا بد في كل مطلوب نظري من مقدّمتين، وادّعوا أنّه يكفي في كل مطلوب نظري مقدّمتان. وكلا الأمرين باطل.

فالشخص المعيّن إذا رأى دابّة وظنّها حاملاً إن كان ممن [لم] يعلم أنها بغلة ولم يعلم أن البغال عُقْم، أو يعلم الأمرين ونسيهما، أو نسي أحدهما وجهل الآخر، فإنّه يحتاج إلى العلم بمقدّمتين - وتذكّر المنسيّ نوع من العلم. يحتاج إلى أن يعلم أنها بغلة، ويعلم أنّ البغلات لا يحملن. وإن كان يعلم أنّ البغلة لا تحمل لكن لم يعرف أنّها بغلة احتاج إلى مقدمة واحدة. فإذا قيل له «هذه بغلة»، فإذا عرف أنها بغلة، وفي نفسه معلوم أنّ البغلة لا تحمل، علم أنّ هذه المعيّنة لا تحمل. وإن كان يعلم أنّ هذه بغلة، وقد علم قديماً أنّ البغلة (٣٢٧) لا تحمل لكن عزب هذا العلم

عن ذهنه في هذا الوقت ونسيه، فهذا قد نسي علمه، والنسيان من أضداد العلم، فإذا ذُكِّر بعلمه ذكره. فإذا ذكر أنّ البغلة لا تحمل حصل له مقدمة واحدة.

والعلم يحصل بالعلم بالدليل لمن لم يكن عالماً به قط، ولمن يذكره بعد النسيان إذا كان قد علمه ثم نسيه. ولهذا قال سبحانه: ﴿**أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بَنَيْنَـٰهَا وزَيَّنَّـٰها وما لها من فُروج * والأرضَ مَدَدْنَـٰهَا وَأَلْقَيْنَـٰهَا فيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فيها من كل زَوجٍ بَهِيجٍ * تَبْصِرةً وذِكْرَىٰ لكل عبدٍ مُنيبٍ**﴾[1] فبيَّن سبحانه أنّ آياته تبصرة وتذكرة. فالتبصرة بعد العمي، وهو الجهل؛ والتذكرة بعد النسيان، وهو ضد العلم.

وهؤلاء لما تقلّدوا قول من يقول إنه لا بد من مقدّمتين وبهما يحصل النتاج، فرأى بعضهم أن المقدمتين معلومتان لهذا الظانّ أنّ هذه البغلة حامل مع عدم العلم. قال: فلا بدّ من التفطّن. فيقال له: ما ذكرته من التفطّن هو الذي يحتاج إليه هذا، لا يحتاج إلى شيء من المقدّمات غير هذه. وهذا التفطّن هو تذكّر ما كان نسيه، وهو مقدمة واحدة.

ومن قال إنّ هذا هو إحدى المقدّمتين فقد أصاب في ذلك. لكن يقال له: لا تحتاج إلاّ إلى هذه المقدمة فقط، لا تحتاج إلى غيرها. وهذا الظان متى حضر في ذهنه أنّ هذه بغلة، وأنّ البغلة لا تحمل، لزم قطعاً أن يحضر في ذهنه أنها لا تحمل.

فالمدلول (٣٢٨) لازم للدليل. فمتى تصوّر الإنسان الدليل ولزوم المدلول له تصوّر المدلول. فإذا تصوّر أنها بغلة، وتصوّر لازم ذلك، وهو نفي الحمل عن البغلة، تصوّر قطعاً نفيه عن هذه. فأما مجرد الدليل بدون تصوّر لزوم المدلول له فلا يحصل به العلم. واللوازم البيّن لزومها للدليل تعلم بمجرد العلم به وبلزومها له؛ واللوازم الخفية التي يفتقر العلم بلزومها إلى وسط، وهو دليل ثانٍ على اللزوم، يقف على ذلك. والأذهان في هذا متفاوتة. فقد يحتاج هذا الذهن في معرفة اللزوم إلى وسط وهو الدليل، والآخر لا يحتاج إليه.

وقد تنازع النظار في العلم الحاصل بالدليل: هل هو لزومه عن الدليل لزوماً عادياً كما يقولونه في الشبع مع الأكل، أو لزوماً عقلياً يسمى «التضمن» بحيث لا يمكن الانفكاك عنه كما يمتنع وجود العلم والإرادة بدون الحيوٰة.

---

(١) ق ٥٠ / ٦ ـ ٨.

والأول قول قدماء النظار كالأشعري وغيره. ولهذا جعله المعتزلة من باب «التولّد»، وهذا كالرؤية مع التحديق، وكالسمع مع الإصغاء. وإلاّ فحصول العلم بالدليل دون المدلول عليه ليس ممتنعاً لذاته، بل الأول سبب للثاني، ومقتضٍ له، وموجب له، بحكم سنّة الله تعالى في عباده. بخلاف الحيوٰة مع العلم، فإنّ الأول شرط للثاني. ولهذا كان العلم يوجد مع الحيوٰة، ليست الحيوٰة متقدمة عليه كما يتقدّم «العلم بالدليل» على «العلم بالمدلول عليه».

(٣٢٩) ونظار المسلمين مع تنازعهم في هذا متفقون على أنّ **الدليل قد يكون مقدمة واحدة** كما ذكرناه. وما ذكروه من البغلة موجود في سائر النظريات. فإنّ الإنسان قد يعلم الخاص ولا يعلم العام، وقد يعلم العام ولا يعلم الخاص، كما قد يعلم أنّ هذه بغلة ولا يعلم أن البغلة لا تحمل، وقد يعلم أنّ البغلة لا تحمل ولا يعلم أنّ هذه بغلة. ولا يجب أن يكون علمه بالخاص مقدّماً على العام، ولا متأخّراً، بل قد يتفق في بعض الناس علمه بالخاص قبل العام، وفي بعض الناس يعلم العام قبل الخاص.

وكذلك المعيّنات. وذلك أنّ علمه بأنّ هذه البغلة لا تحمل كعلمه بأنّ هذه لا تحمل، وبأنّ هذه لا تحمل. فلا يجب أن يعلم أنّ هذا المعين مثل هذا المعين، بل قد يعلم أحد المعيّنين ولا يعلم الآخر. ولا يجب أن يكون علمه بالمعيّنات قبل علمه بالقضية العامة، ولا أن يكون بالمعيّنات أعلم. ولا يجب أن يكون بالقضية العامة الكلية التي يستفيد بها العلم بحكم القضايا المعيّنة أعلم منه بوصف القضايا المعيّنة. أي، لا يجب أن يكون علمه بأنّ كل بغلة لا تحمل أقوى، ولا يجب أن يكون العلم العام الذي يفيده علم المعيّنات في نفسه أسبق، من علم معيّنٍ علم به أنها بغلة. أي، العلم بأنّ البغلة لا تحمل لا يجب أن يكون أقوى ولا أسبق في الذهن من العلم بأنّ هذه الدابّة بغلة، بل قد يجهل أنها بغلة، كما قد يجهل أنّ البغلة لا تحمل. فإذا قُدر أنه يعلم (٣٣٠) أنّ البغلة لا تحمل، ومستنده في ذلك ما اشتهر من خبر الناس، فذلك يتناول المعيّن كتناوله لما هو أعم منه، مثل تناوله للبغلات الحمراء، والسوداء، ولما تكون أمّه أتاناً. فلو خطر له أن ما تكون أمّه أُتاناً وأبوه حصاناً يحمل قيل له «أما تعلم أنّ هذه البغلة، وأنّ البغلة لا تحمل؟».

وإن كان مستنده في أنّ البغلة لا تحمل هو تجربته فالتجربة لا تكون عامة، وإنّما جرب ذلك في بغلات معيّنة، فما به يعلم مساواة سائر البغلات لها يعلم مساواة هذه البغلة لها.

واعتبر هذا بنظائره يتبيّن لك أنّه يمكن الاستغناء عن القياس المنطقي، بل يكون استعماله تطويلاً وتكثيراً للفكر والنظر والكلام بلا فائدة. وأنّ الحاجة إلى المقدّمات بحسب حال المستدل. فقد يحتاج تارة إلى مقدمة، وتارة إلى اثنتين، وتارة إلى ثلاث، وتارة إلى أكثر من ذلك. وأنّه تارة يجهل كون المعيّن بغلة، وإذا كان كذلك فمتى علم أنّ هذه بغلة علم أنّها لا تحمل إذا كان قد حصل في نفسه علم عام يتناول جميع البغلات. وإذا علم المعيّن، وهو أنّها بغلة، ولم يعلم المطلق، لم يحتج إلاّ إلى علم العام، وهو أنّ البغلة لا تحمل. واعتبر هذا بسائر الأمور تجده كذلك.

الوجه الثالث

عدم دلالة «القياس البرهاني» على إثبات الصانع

الوجه الثالث: أنّ القضايا الكلّية العامة لا توجد في الخارج كلّية عامة، وإنّما تكون كلّية في الأذهان لا في الأعيان. وأمّا الموجودات في الخارج فهي أمور معيّنة، كلّ موجود له (٣٣١) حقيقة تخصّه، يتميّز بها عمّا سواه، لا يشاركه فيها غيره. فحينئذٍ لا يمكن الاستدلال بـ «القياس» على خصوص وجود معيّن. وهم معترفون بذلك قائلون أنّ «القياس» لا يدلّ على أمر معيّن. وقد يعبّرون عن ذلك بأنّه لا يدلّ على جزئي، وإنّما يدلّ على كلّي. والمراد بالجزئي ما يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه. وكلّ موجود له حقيقة تخصّه يمنع تصوّرها من وقوع الشركة فيها. فإذن «القياس» لا يفيد معرفة أمر موجود بعينه، وكل موجود فإنّما هو موجود بعينه. فلا يفيد معرفة شيء من حقائق الموجودات، وإنّما يفيد أموراً كلّية مطلقة مقدرة في الأذهان لا محقّقة في الأعيان.

وقد بسّطنا الكلام على هذا وغيره في غير هذا الموضع، وبُيّن أنّ ما يذكره النظّار من الأدلّة القياسية التي يسمّونها «براهين» على إثبات الصانع سبحانه وتعالى لا يدلّ شيء منها على عينه، وإنّما يدل على أمر مطلق كلّي لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه.

فإنّا إذا قلنا «هذا محدَث، وكل محدَث فلا بدّ له من محدِث»، أو «ممكن، والممكن لا بدّ له من واجب» إنّما يدل هذا على محدِث مطلق، أو واجب مطلق. ولو عُيّن بأنّه قديم، أزلي، عالِماً بكلّ شيء، وغير ذلك، فكلّ هذا إنّما يدلّ فيه

«القياس» على أمر مطلق كلّي لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه. وإنما يعلم عينه بعلم آخر يجعله الله في القلوب. وهم معترفون بهذا، لأنّ النتيجة (٣٣٢) لا تكون أبلغ من المقدّمات، والمقدّمات فيها قضية كلّية لا بدّ من ذلك، والكلّي لا يدلّ على معيّن.

وهذا بخلاف ما يذكره الله في كتابه من «الآيات»، كقوله تعالى: ﴿**إنّ في خلق السمٰوات والأرض واختلاف الّيل والنهار**﴾ - إلى قوله - ﴿**لقوم يعقلون**﴾[1] وقوله: إنّ في ذلك لآيات لقوم يعقلون، لقوم يتفكّرون، وغير ذلك. فإنّه يدلّ على المعيّن، كالشمس التي هي آية النّهار. وقال تعالى: ﴿**وَجعلنا الليلَ والنهارَ ءايتين فَمَحَوْنَا ءاية الليل وجعلنا ءاية النهار مُبْصِرَةً**﴾[1]. و«الدليل» أعمّ من «القياس». فإنّ الدليل قد يكون بمعيّن على معيّن، كما يستدلّ بالنجم وغيره من الكواكب على الكعبة. فـ «الآيات» تدلّ على نفس الخالق سبحانه، لا على قدر مشترك بينه وبين غيره. فإنّ كلّ ما سوّاه مفتقر إليه نفسه، فيلزم من وجوده وجود عين الخالق نفسه.

الكلام على علّة الافتقار إلى الصانع

وقد بسّط الكلام على هذه في مواضع، مثل ما ذكرناه من طرق إثبات العلم بالصانع، والطرق التي سلكها عامة النظّار في هذا المطلوب، وفي الكلام على «المحصّل»، وغير ذلك. فإنّ المتأخّرين من النظّار تكلّموا في «علّة الافتقار إلى المؤثّر» - وإن شئت قلت «إلى الصانع» - هل هو «الإمكان»، أو «الحدوث»، أو مجموعهما.

فالأوّل قول المتفلسفة المتأخرين ومن وافقهم، كالرازي. ومقصودهم بذلك أنّ مجرّد «الإمكان» بدون «الحدوث» يوجب الافتقار إلى الصانع، فيمكن كون «الممكن» قديماً، لا محدَثاً، مع كونه مفتقراً إلى المؤثّر. وهذا القول ممّا اتّفق جماهير (٣٣٣) العقلاء من الأوّلين والآخرين على فساده حتى أرسطو وقدماء الفلاسفة ومن اتّبعه من متأخريهم، كابن رشد الحفيد وغيره، كلّهم يقولون «إنّ ما أمكن وجوده وأمكن عدمه لا يكون إلّا محدثاً»، وأنما قال هذا القول ابن سينا وأمثاله، واتبعهم الرازي وأمثاله. وهؤلاء يجعلون الشيء الممكن مفتقراً إلى الفاعل في حال بقائه فقط، فإنّه لم يكن له حال حدوث. ولهذا لما جعلوا مثل هذا «ممكناً» اضطرب كلامهم في «الممكن»، وورد عليهم إشكالات لا جواب لهم عنها، كما ذكر في كتبه

(١) البقرة ٢ / ١٦٤.
(٢) الإسراء ١٧ / ١٢.

كلّها الكبار والصغار، كـ«الأربعين»، و«نهاية العقول»، و«المطالب العالية»، و«المحصل»، وغيرها. وقد بسّطناه في غير هذا الموضع.

والقول الثاني: إنّ علّة الافتقار مجرّد «الحدوث»، وأنّ المحدَث يفتقر إلى الفاعل حال حدوثه، لا حال بقائه. وهذا قول طائفة من أهل الكلام ـ المعتزلة وغيرهم. وهذا أيضاً قول فاسد.

والقول الثالث: إنّ علّة الافتقار هي «الإمكان» و«الحدوث». ولم يجعل أحدهما شرطاً في الآخر، وقد يجعل أحد الشرطين. وقد بيّنا في غير هذا الموضع أنّ كلّ واحد من «الحدوث» و«الإمكان» دليل على الافتقار إلى الصانع وإن كانا متلازمين. فإذا علمنا أنّ هذا محدَث علمنا أنّه مفتقر إلى من يحدثه، وإذا علمنا أن هذا ممكن وجوده وممكن عدمه أنّه لا يرجّح وجود على عدمه إلّا بفاعل يجعله موجوداً.

وكونه (٣٣٤) مفتقراً إلى الفاعل هو من لوازم حقيقته، لا يحتاج أن يعلّل بعلّة جعلته مفتقراً، بل الفقر لازم لذاته. فكلّ ما سوى الله فقير إليه دائماً، لا يستغنى عنه طرفة عين. وهذا من معاني اسمه «الصمد». فـ«الصمد» الذي يحتاج إليه كان شيء وهو مستغنٍ عن كلّ شيء. وكما أنّ غنى الربّ ثبت له لنفسه، لا لعلّة. ففقر المخلوقات وحاجتها إليه ثبت لذواتها، لا لعلّة جعلتها مفتقرة إليه.

فمن قال: علّة الافتقار إلى الفاعل هي «الحدوث»، أو «الإمكان»، أو مجموعهما، إن أراد أنّ هذه المعاني جَعلت الذات فقيرة لم يصحّ شيء من ذلك. وإن أراد أنّ هذه المعاني يعلم بها فقر الذات فهو حق. فكلّ منهما مستلزم لفقر الذات، وهي مفتقرة إليه حال حدوثها وحال بقائها، لا يمكن استغناؤها عنه لا في هذه الحال ولا في هذه الحال.

وأمّا تقدير «ممكن» يقبل أن يكون موجوداً، ويقبل أن يكون معدوماً، مع أنّه واجب الوجود بغيره أزلاً وأبداً، فهذا جمع بين المتناقضين. فإنّ ما يجب وجوده أزلاً وأبداً لا يقبل العدم أصلاً. وقول القائل «إنّه باعتبار ذاته ـ مع قطع النظر عن موجبه ـ يقبل الوجود والعدم» باطل لوجوه.

منها أنّ هذا مبنى على أنّ له ذاتاً محقّقة في الخارج غير الموجود المعيّن، وأنّ تلك الذات تكون ثابتة مع عدمه. وهذا باطل. بل ليس له حقيقة (٣٣٥) في الخارج إلّا الموجود الثابت في الخارج، وما يكون حقيقة الوجود لا يقبل العدم أصلاً. فليس

في الخارج ماهية ثابتة تكون ثابتة في الخارج في حال العدم حتّى يقال «إنّ الوجود يعرض لها». ولكن الذات المعلومة المتصوّرة في الذهن تكون تارة موجودة في الخارج وتارة معدومة.

وقد بسّط هذا في غير هذا الموضع. فإنّ هذا يتعلّق بقول من يقول «المعدوم شيء» من المعتزلة وغيرهم. ويقول من يقول «الماهيات ثابتة في الخارج، وهي الموجودات المعيّنة» كقول من يقول ذلك من المتفلسفة ومن واقفهم. وكلاهما باطل. بل الفرق المعقول هو الفرق|بين ما يعلم في الأذهان وبين ما يوجد في الأعيان. فإذا قيل لما يعلم في الذهن «إنه شيء في الذهن أو العلم»، أو «ثابت في العلم»، أو «ثابت في العلم أو الذهن»، أو سمّى ذلك «ماهية» وقيل «إنّ المثلث تثبت ماهيته في الذهن» مع الشك وجوده فهذا صحيح. وأمّا إذا قيل «في الخارج ذات ثابتة لا موجودة»، أو «في الخارج ماهية المثلث أو غيره ثابتة مع أنه ليس موجوداً» فهذا باطل يعلم بطلانه بالتصوّر الجيد السليم والدلائل الكثيرة، كما قد بسّط في موضعه.

ومنها أنّه لو فرض أنّ لِـ «الممكن» ذاتاً غير وجوده، فإذا كان الموجود لازماً لها أبداً وأزلاً واجباً بغيرها لم تقبل هذه الذات أن تكون معدومة قط. وقول القائل (٣٣٦) «هي في نفسها ليس لها وجود» إذا قُدر أنّ هناك ذاتاً غير الوجود لا يقتضى أنه يمكن عدمها ويمكن وجودها مع القول بوجوب وجودها أزلاً وأبداً.

ومنها أنّ الفاعل لا بدّ أن يتقدّم مفعوله المعيّن، لا يجوز مقارنته له في الزمان وما يذكرونه من تقدّم حركة اليد على حركة الخاتم ونحو ذلك، ويجعلونه تقدّماً بالعلّة ليس في شيء من ذلك علّة فاعلة أصلاً، وإنّما ذلك شرط في هذا. ولا يمكن أحداً قط أن يبيّن في الوجود علّة فاعلة لمعلول مفعول مع مقارنتها له في الزمان أصلاً، وإنّما يمكن المقارنة بين الشرط والمشروط. ولكن لفظ «العلّة» فيه إجمال ــ يراد به «الفاعل»، ويراد به «القابل» و«الشروط».

وهذا أيضاً ممّا حصل فيه تلبيس في صفات «واجب الوجود» لما قالوا «لو كانت له صفات لكانت معلولة للذات، والواجب لا يكون معلولاً». فيقال لهم: «واجب الوجود» قد يُعنى به ما لا يحتاج إلى فاعل، فالصفات واجبة بهذا الاعتبار. وقد يعنى به ما لا يفتقر إلى محل، وعلى هذا فالذات واجبة، وأمّا الصفات فليست واجبة بهذا التفسير. والبرهان قام على أنّ الممكنات لا بدّ لها من فاعل لا يفتقر إلى ما سواه، لم يقم على أنّ صفاته كذاته لا تفتقر إلى محل. وهذه الأمور مبسوطة في موضعها.

الكلام على جنس «القياس» و«الدليل» مطلقاً

والمقصود هنا الكلام على جنس «القياس» و«الدليل» مطلقاً. وقد بسّطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع لما تكلّمنا على ما ذكروه من أنّ الاستدلال تارة يكون بالعام على الخاص وهو «القياس»، وتارة بالخاص على العام وهو «الاستقراء»، وتارة بأحد الخاصين على الآخر وهو «التمثيل»، وبيّنا فساد هذا الحصر والتقسيم، وفساد ما ذكر في حكم الأقسام. فإنّ من أنواع الاستدلال ما يستدلّ فيه بمعيّن على معيّن، وبالمساوي على المساوي، سواء كان معيّناً أو كليّاً.

فليس من ضرورة الدليل أن يكون أعمّ أو أخصّ، بل لا بدّ في الدليل من أن يكون ملزوماً للحكم، والملزوم قد يكون أخصّ من اللازم، وقد يكون متساوياً له، ولا يجوز أن يكون أعمّ منه. لكن قد يكون أعمّ من المحكوم عليه الموصوف الذي هو موضوع النتيجة المخبر عنه.

فإنّ المطلوب الذي هو النتيجة إذا كانت هو أنّ «النبيذ المسكر المتنازع فيه حرام» فاستدلّ على ذلك بأنّ «النبيذ المسكر خمر» بالنص، وهو قول النبي ﷺ: «كُلُّ مسكر خمر» ـ رواه مسلم وغيره. فـ «الخمر» أعمّ من «النبيذ» المتنازع فيه، وأخصّ من «الحرام». و«الحرام» هو الحكم، وهو الخبر، وهو الصفة، وهو المطلوب بالدليل، وهو الذي يسمّونه الحدّ الأكبر»، ويسمّونه «محمول النتيجة». و«النبيذ» هو المحكوم عليه، وهو المبتدأ المخبر عنه، وهو الموصوف، وهو محلّ الحكم، وهو الذي يسمّونه «الحدّ الأصغر»، و«موضوع النتيجة». و«الخمر» هو الدليل، وهو «الحد الأوسط»[1]. والمطلوب بالدليل الحكم، لا معرفة عينه[2]. فهذا الدليل يجب أن لا يكون أخصّ من محل الحكم، بل يكون إما مساوياً له، وإما أعم منه، لأنه لا بد أن يشمل جميع محل الحكم. فإذا كان أخصّ لم يشمله.

ويجب أن لا يكون أعمّ من الحكم، بل يكون إمّا مساوياً له، وإمّا أخصّ منه، لأنّه مستلزم للحكم، والحكم لازم له. فإذا كان أعمّ منه أمكن وجوده بدون وجود الحكم، فلا يصلح أن يكون دليلاً مستلزماً له. فلا بدّ في الدليل أن يكون مساوياً للحكم، أو أخصّ منه، ليكون مستلزماً له. ولا بدّ أن يكون أعمّ من المحكوم عليه، أو مساوياً له، ليتناول جميع صور المحكوم عليه، وإلاّ لم يكن دليلاً على حكمه، بل على حكم بعضه.

---

(١) و (٢) هذه الجملة وقعت في أصلنا خطأً بين قوله «وهو محل الحكم» وقوله «وهو الذي يسمّونه الحد الأصغر» في سطر ٤، فنقلناها إلى محلّها المناسب هنا.

والناس هنا قد يضطرب أذهانهم في «الدليل»، هل يجب أن لا يكون أعمّ من «المدلول عليه»، أو لا يكون أخصّ؟ وسبب ذلك أنّ «المدلول عليه» قد يُعنىٰ به «الحكم» نفسه، وقد يعنى به «المحكوم عليه». فإذا أقمنا الدليل على «أنّ النبيذ حرام» فقد يقال: المدلول عليه هو «النبيذ»، وهذا يجب أن لا يكون أعمّ من الدليل، بل إمّا مساوياً، وإمّا أخصّ. وقد يقال: المدلول عليه هو الحكم، وهو «حرمة النبيذ». وهذا الحكم يجب أن لا يكون أخصّ من الدليل، بل يكون إمّا مساوياً له، وإمّا أعمّ منه. لأنّ الحكم لازم للدليل، والدليل لازم للمحكوم عليه. فلا بدّ أن يكون المحكوم عليه مستلزماً للدليل، بحيث يكون حيث وجد وجد الدليل ليشمله الدليل. ولا بدّ أن يكون الحكم لازماً للدليل، بحيث يكون حيث تحقّق الحكم، حتّى يثبت الحكم في جميع صور المحكوم عليه.

وإذا كان كذلك فقد يستدلّ بالمعيّن على المعيّن المساوي له في العموم والخصوص، كالاستدلال بإحدى كواكب السماء على الملازم، كما يستدلّ بالجَدي على بنات نعش، وبينات نعش على الجدي، ويستدل على جهة الشمال، وبجهة الشمال على الجدي، ويستدلّ بالشمس على المشرق، وبالمشرق على الشمس. ومن هذا الباب ما ذكر من أخبار نبيّنا ﷺ في كتب الأنبياء قبله. فإنّها صفات مطابقة له ليست أعمّ منه ولا أخص منه. وكذلك سائر الأمور المتلازمة، فإنّه يستدلّ بأحد المتلازمين على ثبوت الآخر، وبانتفائه على انتفائه. فإذا كان المدلول معيّناً كانت الآية معيّنة.

وقد تكون الآية تستلزم وجود المدلول من غير عكس، كآيات الخالق سبحانه وتعالى. فإنّه يلزم من وجودها وجوده، ولا يلزم من وجوده وجودها. وهي كلّها آيات دالّة على نفسه المقدّسة، لا على أمر كلّي [لا](1) يمنع تصوّره من وقوع الاشتراك فيه بينه وبين غيره؛ بل ذلك مدلول «القياس».

والقرآن يستعمل الاستدلال بـ «الآيات»، ويستعمل أيضاً في إثبات(2) الإلّهيّة «قياس الأَوْلَىٰ»، وهو أنّ ما ثبت لموجود مخلوق من كمال لا نقص فيه فالربّ أحقّ به، وما نُزّه عنه مخلوق من النقائص فالرب أحقّ بتنزيهه عنه، كما ذكر سبحانه وتعالى هذا في محاجّته للمشركين الذين جعلوا له شركاء، فقال: ﴿ضَرب لكم مَّثلاً من أنفسكم

(١) في الأصل «يمنع تصوّره» بالإثبات، والصواب بالنفي فلذا أضفنا [لا].
(٢) هذه الكلمة في الأصل ما شكلها «حساب» ولعلّها «إثبات» كما طبعناه.

هل لكم مِن مَّا مَلَكَت أيْمَانُكم مِن شركاءَ في مَا رزقنكم فأنتم فيه سواءٌ تخافونهم كخِفَتِكُمْ أنفسكم﴾(١).

وقال تعالى: ﴿وَيَجْعَلون لله البنتِ سُبحَنه ولهم ما يَشْتهون * وإذا بُشِّر أحدُهم بِالأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُه مُسْوَدّاً وهو كَظِيم * يَتوارَىٰ من القوم مِن سُوء ما بُشِّر به أَيُمْسِكُهُ علىٰ هونٍ أم يدُسُّه في التراب ألا ساء ما يَحْكَمون * للذين لا يؤمنون بالآخرة مَثَلُ السَّوءِ ولله المَثلُ الأعلىٰ وهو العزيز الحكيم﴾(٢). وقال: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ الَّلَٰتَ والْعُزَّىٰ * ومَنٰوةَ الثالثَة الأُخرىٰ * ألكم الذَّكَرُ وله الأُنْثىٰ * تلك إذاً قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ﴾(٣).

وكذلك في إثبات صفاته، وإثبات النبوّة والمعاد، كما قد بسّط في موضعه.

وأمّا «القياس» الذي تستوي أفراده، ويماثل الفرع فيه أصله، فهذا يمتنع استعماله في حق الله تعالى. فإنّ الله لا مثل له، سبحانه وتعالى. وإذا استعمل فيه مثل هذا القياس لم يفد إلّا أمراً كلّياً مشتركاً بينه وبين غيره، لا يدلّ على ما يختصّ به الرب سبحانه، إلّا أن يضم إليه علم آخر. فإنّ هذا الكلّي الذي هو مدلول «القياس» قد انحصر نوعه في شخصه، وهذا أيضاً لا يفيد التعيين، بل لا بدّ في التعيين من علم آخر.

الوجه الرابع
التصوّر التام للحد الأوسط يغني عن «القياس المنطقي»

الوجه الرابع أن يقال: «القياس» ثلاثة أنواع: قياس التداخل، وقياس التلازم، وقياس التعاند، باعتبار القضايا الحملية، والشرطية المتّصلة، والشرطية المنفصلة. ومن ذلك تعرف المختلطات. فنقول مثلاً في قياس التداخل: (٣٣٧) له ثلاثة حدود ـ الحد الأصغر، والحد الأوسط، والحد الأكبر. إذا قال «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام» فـ«المسكر» مثلاً هو الحد الأصغر، و«الخمر» الأوسط، و«الحرام» الأكبر. والأصغر لا بدّ أن يكون داخلاً في الأوسط، لأنّه أخصّ منه أو مساوياً له، والشيء يدخل في أكثر منه وفي نظيره، كما يدخل الإنسان في الحيوان، فإنّ الحيوان أعمّ؛ وكذلك الإنسان والناطق والضحّاك متلازمة، فكلّ منها يتناول الآخر. وكذلك التداخل

(١) الروم ٣٠ / ٢٨.
(٢) النحل ١٦ / ٥٧ ـ ٦٠.
(٣) النجم ٥٣ / ١٩ ـ ٢٢.

في الأحكام الشرعية، فإنّ من شرب الخمر، ثمّ شرب، ثمّ شرب، كفاه حدٌّ واحد. والنتيجة المطلوبة هي «كل مسكر حرام».

والنظر نوعان: أحدهما: النظر في المسألة التي هي القضيـة المطلوب حكمها ليطلب دليلها، الذي هو الحد الأوسط مثلاً. وهذا هو النظر الذي لا يجامع العلم، بل يضادّه، لأنّ هذا الناظر طالبٌ للعلم بها، ولو كان عالماً بها لم يطلب العلم، لأنّ ذلك تحصيل الحاصل. والثاني: النظر في الدليل، وهو العلم بـالدليـل المستلزم للعلم بالمدلول عليه. وهو تصوّر الحدّ الأوسط المستلزم لثبوت الأكبر للأصغر، مثل من يعلم أنّ الخمر حرام، وأنّ كلّ مسكر خمر، فيلزم أن يعلم أنّ كلّ مسكر حرام. وهذا النظر هو ترتيب المقدّمتين في النفس. وهذا النظر هو الذي يوجب العلم، ولا ينافي العلم.

وللناس في هذا الباب اضطراب عظيم ـ هل النظر مفيد للعلم أو غير مفيد، وهل هو ضدّ العلم أم لا؟ وأمثال ذلك. وكثير من النظّار يقول في مصنّفه «إنّ النظر يضادّ العلم»، ويقول أيضاً «إنّه مستلزم للعلم». وهذا تناقض بيّن، فإنّ ملزوم الشيء لا يكون مضادّاً له. لكن النظر الذي يستلزم العلم (٣٣٨) غير النظر الذي يضادّه. فذاك هو «النظر الاستدلالي»، وهذا هو «النظر الطلبي». ذاك هو نظر في الدليل، فإذا تصوّره وتصوّر استلزامه للحكم علم الحكم. و«النظر الطلبي» نظر في المطلوب حكمه، هل يظفر بدليل على حكمه أو لا يظفر، كطالب الضالة. والمقصود قد يجده، وقد لا يجده، وقد يعرض عنهما. فإنّ الأوّل انتقال من المبـادىء إلى المطالب، والآخـر انتقال من المطالب إلى المبادىء.

وتحقيق الأمر أنّ النظر نوعان بمنزلة نظر العين، وهو نوعان. أحدهما: التحديق: لطلب الرؤية، وهو بمنزلة تحديق القلب في المسئلة لطلب حكمها. وهذا قـد يحصل معـه العلم، وقد لا يحصـل. ولا يكون طـالب العلم حين الطلب عـالمـاً بمـطلوبـه ـ تصديقاً كان علمه أو تصوّراً على رأي من جعل التصوّر مطلوب (ولعلّه «مطلوباً»). خارجاً عن التصديق. والثاني: نفس الرؤية، وهـو بمنزلـة رؤية الـدليل، كتـرتيب المقدّمتين والظفر بالحد الأوسط. فهذا يوجب العلم، كما توجب رؤية العين العلم بالمرئى. ولا ينافي هذا النظر العلم. فهذا الثاني نظر في الدليل، كالذي ينظر في القرآن والحديث، فيعلم الحكم. والأوّل نظر في الحكم، كالذي ينظر في مسـألة لينال دليلها من القرآن والحديث.

فنقول: من المعلوم أنّ معرفة القلب بثبوت المحمول للموضوع، وهو ثبوت الصفة للموصوف، وهو ثبوت الحكم المسؤول عنه، مثل حرمة المسكر، قد تحصّل بواسطة هذا الحد، وهو أن يعلم أنّ هذا خمر مع علمه أنّ الخمر حرام، وهذا **«قياس الشمول»**. وقد يحصل بغير هذا، مثل أن يرى أنّ المسكر مساوٍ لخمر العنب في مناط التحريم فيسوّىٰ بينهما في التحريم، **وهذا «قياس التمثيل»** (٣٣٩) وقد يحصل بأن يرى فيه المفسدة التي في الخمر، فيحكم بالتحريم لدرء تلك المفسدة، وهذا **«قياس التعليل»**.

و«قياس التمثيل» و«قياس التعليل» يشملهما جنس القياس، لكن القياس قد يحتاج في إثبات الحكم في الفرع إلى أصل معين، فيلحق الفرع به، **إمّا لإبداء الجامع**، **وإمّا لإلغاء الفارق**. فإنّ إبداء الجامع، وهو علّة الحكم في الأصل، يسمّى **«قياس العلّة»**. وإمّا ما يدلّ على العلّة، وهو **«قياس الدلالة»**، فهذا صار قياس تمثيل وتعليل معاً. وإن قاس بإلغاء الفارق، وهو أن يبيّن له أنّه ليس بينهما فرق مؤثر وإن لم يعلم عين العلّة، فهذا قياس تمثيل، لا تعليل. وقد يقوم دليل على أنّ الوصف الفلاني مستلزم للحكم وإن لم يعرف له أصل معيّن، وهذا قياس تعليل، وهو يشبه «قياس الشمول».

و«قياس الشمول» و«قياس التمثيل» متلازمان. فكلّ ما ذكر بهذا القياس يمكن ذكره بهذا القياس. فإنّ «قياس الشمول» لا بدّ فيه من حدّ أوسط مكرّر، وذاك هو مناط الحكم في «قياس التمثيل». وهو القدر المشترك، وهو الجامع بين الأصل والفرع. مثال ذلك إذا قيل: النبيذ حرام قياساً على الخمر، لأنّ فيه الشدّة المطربة، وهذه هي العلّة في التحريم، أو لأنّه مسكر، والمسكر هو علّة التحريم، وبين ذلك بدليله كان قياساً صحيحاً. وإذا قيل: «النبيذ مسكر، وكلّ مسكر حرام»، أو «النبيذ فيه الشدة المطربة، وما فيه الشدّة المطربة فهو حرام»، فهذا أيضاً صحيح. وكلّ ما أمكن أن (٣٤٠) يستدلّ به على صحة المقدّمة الكبرى أمكن أن يستدلّ به على كون الوصف المشترك علّة للحكم في الأصل. وكل ما أمكن أن يستدل به على كون الوصف المشترك علة للحكم في الأصل. وكل ما أمكن أن يستدل به على الصغرى فإنّه يستدلّ به على ثبوت الوصف في الفرع.

ثمّ إن كان ذاك الدليل قطعياً فهو «قطعي» في القياسين، وإن كان ظنياً فهو «ظنّي» في القياسين. وأمّا دعوى من يدّعي من المنطقيين وأتباعهم أنّ اليقين إنّما يحصل بـ«قياس الشمول» دون «قياس التمثيل» فهو قول في غاية الفساد. وهو قول من لم

يتصوّر حقيقة القياسين، كما قد بسّط في موضعه.

وقد يعلم الحكم المطلوب بنص على أنّ «كل مسكر حرام»، كما قد ثبت هذا الحديث في الصحاح عن النبيّ ﷺ. وإذا كان كذلك لم يتعيّن «قياس الشمول» لإفادة الحكم، بل ولا قياس من الأقيسة، فإنّه قد يعلم بلا قياس.

وإذا علم بقياس الشمول فكلّ ما يعلم بقياس الشمول فإنه يعلم بقياس التمثيل أيضاً، كما تقدّم. ويجعل الحدّ الأوسط هو الجامع بين الأصل والفرع. والدليل الذي يقيمه صاحب قياس الشمول على صحة المقدّمة الكبرى الكلية يقيمه صاحب قياس التمثيل على علية الوصف. وإنّ الجامع، وهو الوصف المشترك الذي هو الحدّ الأوسط في «قياس الشمول»، هو مستلزم للحكم، وهو علّية في الأصل، كما يقيمه في ذاك على أنّ الحد الأكبر لازم للحد الأوسط. فالحد الأكبر في قياس الشمول هو الحكم في قياس التمثيل، والحد الأوسط هو الجامع المشترك، ويسمّى «المناط»، والحد الأصغر هو الفرع. ويمتاز قياس التمثيل بأنّ فيه ذكر أصل يكون نظيراً للفرع الذي (٣٤١) هو الحد الأصغر، وقياس الشمول ليس فيه هذا. فصار في قياس التمثيل ما في قياس الشمول وزيادة. وقد بسّط هذا في موضع آخر.

وقد لا يحتاج إلى دليل آخر ذي مقدّمتين، ولا قياس، ولا غيره، بل يكفيه مقدّمة واحدة. وقد يستغنى أيضاً عن تلك المقدّمة بتصوّره التام ابتداءً، مثل أن يكون نفس علمه بأنّ الخمر حرام قد تصوّر معه مسمّى الخمر أنّها المسكر، فصار علمه بجميع مفردات الخمر سواء، فيعلم أنّ هذا المسكر خمر حرام، وهذا المسكر خمر حرام، وأمثال ذلك. أو يعلم أنّ الخمر حرام ولا يعلم أنّ كل مسكر يسمّى خمراً، بل يظنّ ذلك الاسم مختّصاً ببعض المسكرات. فإذا علم بنص الشارع، أو باستعمال الصحابة الذين نزل فيهم القرآن، أو بأنّها لما حرّمت لم يكن عندهم من عصير الأعناب شيء وإنّما كان الذي يسمّونه خمراً هو المسكر من نبيذ التمر، أو بغير ذلك من الأدلّة، إذا علم هذه المقدّمة الواحدة، وهو أنّ كل مسكر خمر، علم الحكم.

فتبيّن أنّ قولهم «إنّ المطلوب لا بدّ فيه من القياس، وذلك القياس يجب أن يكون القياس المنطقي الشمولي، ولا بدّ فيه من مقدّمتين، ليس بصواب. وهذا يبطل قولهم «لا علم تصديقي إلاّ بالقياس المنطقي». كما تقدّم وأما هنا فالمقصود بيان قلّة منفعته أو عدمها. وذلك أنّ هذا المطلوب ن كان معه قضية عُلمت من جهة الرسول تفيده العموم، وهو أنّ كل مسكر حرام، حل مدعاه. فالقضايا الكلية المتلقّاة عن الرسل (٣٤٢) تفيد العلم في المطالب الإلّهيّة.

وأمّا ما يستفاد من علومهم فالقضايا الكلية فيه إمّا منتقضة، وإمّا أنّها بمنزلة قياس التمثيل، وإمّا أنّها لا تفيد العلم بالموجودات المعينة، بل بالمقدرات الذهنية، كالحساب والهندسة. فإنّه وإن كان ذلك يتناول ما وجد على ذلك المقدار فدخول المعيّن فيه لا يعلم بالقياس، بل بالحس، فلم يكن القياس محصلاً للمقصود. أو تكون ممّا لا اختصاص لهم بها، بل يشترك فيها سائر الأمم بدون خطور منطقهم بالبال، مع استواء قياس التمثيل وقياس الشمول.

وإثبات العلم بالصانع والنبوّات ليس موقوفاً على شيء من الأقيسة، بل يعلم بالآيات الدالة على شيء معيّن لا شركة فيه، ويحصل بالعلم الضروري الذي لا يفتقر إلى نظر. وما يحصل منها بالقياس الشمولي فهو بمنزلة ما يحصل بقياس التمثيل. فهو أمر كلّي لا يحصل به العلم بما يختصّ به الرب وما يختص به الرسول إلاّ بانضمام علم آخر إليه.

والعلم بصدق المخبر المعيّن وإن لم يكن نبيّاً يعلم بأسباب متعدّدة غير «القياس»، ويعلم أيضاً بقياس التمثيل، كما يعلم بقياس الشمول. فكيف العلم بصدق النبيّ الصادق ﷺ؟ وقد ذكرنا طرقاً من الطرق التي يعلم بها صدق الأنبياء في غير هذا الموضع.

والناس يعلمون الأمور الموجودة، وصفاتها، وأحوالها، من غير قياس شمولي، فضلاً عن أن يقال: لا بدّ هنا من مقدّمتين ـ صغرى وكبرى. فالصغرى هي المشتملة على الحد الأصغر، والكبرى المشتملة (٣٤٣) على الحد الأكبر، والحد الأوسط متكرر فيها ـ خبر محمول في الصغرى موضوع في الكبرى كقولك «كل خمر حرام». فيقال: إذا عَلم أنّ كل خمر حرام فقد يَعلم ابتداءً مفردات الخمر، وأنّها شاملة لكلّ مسكر، بل يظنّ أنّها متناولة لبعض المسكر كعصير العنب السنّي المشتد، ثمّ يعلم بعد ذلك شمولها لكلّ مسكر. وهو إذا تجدّد له هذا العلم فإنّما يُجدّد له علمه بالعموم، وعلمه بالعموم إنّما يعود بتصوّره التامّ لمسمّى الخمر. فإنّه كان قبل ذلك لم يتصوّرها تصوّراً جامعاً، بل تصوّراً غير جامع. فلو حصّل له هذا التصوّر الجامع لم يحتج إلى قياس.

فقد تبيّن أنّ «القياس» المفيد للتصديق يغنى عنه التصوّر التام للحد الأوسط.

كل تصوّر يمكن جعله تصديقاً، وبالعكس.

وهذا يؤول إلى أمر، وهو أنّ كل ما يسمّونه «تصوّراً» يمكن جعله «تصديقاً»، وما يسمّونه «تصديقاً» يمكن جعله «تصوّراً». فإنّ القائل إذا قال: «ما الخمر المحرّمة؟

فقال المجيب «هي المسكر» كان هذا عندهم تصَوّراً واحداً، وهو تصوّر مسمّى الخمر. وهذا في الحقيقة تصديق مركّب من موضوع ومحمول. وإذا قال «كلّ مسكر خمر، وكل خمر حرام» كان هذا قياساً، وهو يفيد التصديق الذي هو «المسكر حرام» ويفيد أنّ المسكر داخل في مسمّى الخمر. وإن أريد بيان الحد المطرد المنعكس قيل «المسكر هو الخمر، وكلّ خمر حرام». فيفيد هذا القياس تصوّر معنى الخمر.

وسبب ذلك أنّ كل ما يتكلّم به في «الحد» و«القياس» هو قضية تامة، وهي «الجملة» في اصطلاح النحاة. (٣٤٤) والجواب في السؤال عن التصوّر وعن التصديق هو بقضية تامة هي جملة خبرية. فكلاهما قول مركّب في السؤال والجواب، وكلاهما فيه إثبات صفة الموصوف، كإثبات الخمرية للمسكر، وهو إثبات محمول لموضوع. والإنسان هو في الموضعين قد تصوّر أنّ المسكر هو الخمر، وصدّق بأنّ المسكر هو الخمر. فأمّا التصوّر المفرد الذي لا يعبّر عنه إلاّ بـ «اسم مفرد» فذلك لا يُسأل عنه باللفظ المفرد، ولا يجاب عنه باللفظ المفرد، حتّى يفصّل نوع تفصيل يصلح لمثله لأن يكون جملة.

وهذا قد بسّط في غير هذا الموضع، كما بسّط في الكلام على «المحصّل» وغيره، وبُيّن أنّ قولهم «العلم ينقسم إلى تصوّر وتصديق، وأنّ التصوّر هو التصوّر الساذج العريّ عن جميع القيود الثبوتية والسلبية» كلام باطل. فإنّ كل ما عري عن كلّ قيد ثبوتي وسلبي يكون خاطراً من الخواطر، ليس هو علماً أصلاً بشيء من الأشياء. فإنّ من خطر بقلبه شيء من الأشياء ولم يخطر بقلبه صفة لا ثبوتية ولا سلبية لم يكن قد علم شيئاً.

وإذا قيل «الإنسان حيوان» و«العالَم مخلوق» ونحو ذلك فهنا قد تصوّر إنساناً علم أنّه موجود، لم يتصوّر شيئاً تصوراً ساذجاً لا نفي فيه ولا إثبات، بل تصوّر وجودَه وغير ذلك من صفاته. وكذلك العالَم قد تصوّر وجودَه. وإذا تصوّر «بحر زِئْبَق» و«جبل ياقوت»، فإن لم يتصوّر مع هذا عدمه (٣٤٥) في الخارج، ولا امتناعه، ولا شيء من الأشياء، كان هذا خيالاً من الخيالات، ووسواساً من الوساوس، ليس هذا من العلم في شيء. فإن تصوّر مع ذلك عدمه في الخارج كان قد تصوّر تصوّراً مقيّداً بالعدم، لم يكن تصوّره خالياً من جميع القيود.

فإن قلت: فما التصوّر القابل للتصديق المشروط فيه؟ قيل: هو التصوّر الخالي عن معرفة ذلك التصديق، ليس هو الخالي عن جميع القيود السلبية والثبوتية. فإذا كان يشكّ «هل النبيذ حرام أم لا؟» فقد تصوّر «النبيذ» وتصوّر «الحرام»، وكلّ من

التصوّرين متصوّر بقيود. فهو يعلم أنّ «النبيذ» شراب، وأنّه موجود، وأنّه يشرب، يسكر، وغير ذلك من صفاته، لكن لم يعلم أنّه حرام. فليس من شرط التصوّر المشروط في التصديق أن يكون ساذجاً، خالياً عن كلّ قيد ثبوتي وسلبي، بل أن يكون خالياً عن التقييد بذلك التصديق.

وقول القائل «التصديق مسبوق بالتصوّر» مثل قوله «القول مسبوق بالعلم». فليس لأحد أن يتكلّم بما لا يعلم، كذلك لا يصدّق ولا يكذب لما لا يتصوّره. وحينئذٍ، فالتصوّر التام مستلزم للتصديق، والتصوّر الناقص يحتاج معه إلى دليل يثبت له حكم.

وهذا يقرّر ما عليه نظار المسلمين، كما قرّرنا ذلك من قبل، من أنّ التصوّرات المفردة لا تعلم (٣٤٦) بمجرّد الحد، وأنّ المطلوب بالحد هو تصديق يفتقر إلى ما تفتقر إليه التصديقات. فكما ذكرنا هناك أنّ الذي يجعلونه حدّاً هو تصديق يفتقر إلى دليل، فيقال هنا: ما يجعلونه «قياساً» يعود في الحقيقة إلى الحد والتصوّر، كما يعود هذا القياس إلى أن يعلم مسمّى «الخمر». وإذا كان كذلك، فإذا كانوا يقولون «إنّ الحد لا يقام عليه دليل، ولا يحتاج إلى قيام دليل» فنقول: العلم بمسمّى «الخمر» لا يحتاج إلى «قياس»، بل قد يعلم بما يعلم به سائر التصوّرات المفردة ومسمّيات جميع الأسماء من تفطّن النفس لشمول ذلك المعنى لهذه الصورة وثبوته فيها.

وكلّما تدبّر العاقل هذا وعرفه معرفة جيدة تبيّن له أنّ الصواب ما عليه نظار المسلمين وجماهير العقلاء من أنّ الحدود بمنزلة الأسماء، وهو تفصيل ما دلّ عليه الاسم بالإجمال، وأنّ المطلوب من الحدّ هو التمييز بين المحدود وغيره. وذلك يكون بالوصف الملازم له طرداً وعكساً بحيث يكون الحد جامعاً مانعاً.

وأنّه مع ذلك ليس لأحد أن يدّعي دعوى غير بديهية إلاّ بدليل. فالحادّ إن كان يحد مسمّى اسم، كما يقول في «الخمر» إنّها «المسكر»، وفي «الغيبة» إنّها «ذكرك أخاك بما يكره»، وفي «الكبر» إنّه «بَطَر الحق وغَمْط الناس»، فعليه أن يبيّن أنّ ما ذكره مطابق لمسمّى ذلك الاسم. إمّا[1] بالنقل عن الشارع المتكلّم بهذه الأسماء، مثل أن يقول: قد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ (٣٤٧) أنّه قال «كل مسكر خمر»، وما ليس بمسكر فليس بخمر بالإجماع، فثبت أنّ الخمر هو المسكر. أو يقول: ثبت في الصحيح عن النبيّ ﷺ أنّه قيل «يا رسول الله! ما الغيبة؟» قال: «ذكرك أخاك بما

(١) لم يذكر فيما بعد جواب «إمّا».

يكره». فقال: «أرأيت أن كان في أخي ما أقول؟» فقال: «إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته، وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بَهَتَّه»[1].

فإذا عورض هذا بماثبت في الصحيح عن النبيِّ ﷺ أنّه قال لفاطمة بنت قيس لمّا استشارته فيمن خطبها، فقالت: «خطبني أبو جهم ومعاوية»، فقال: «أمّا أبو جهم فرجل ضرّاب للنساء ـ وفي لفظ «لا يضع عصاه عن عاتقه» ـ وأمّا معاوية فصعلوك لا مال له. انكحي أسامة»[2]. فإذا قال المعترض «هنا قد ذكر كلًّا منهما بما يكره، والغيبة محرّمة» كان الجواب مع إحدى المقدّمتين بأن يقال: لا نسلّم أنّ هذا داخل في حدّ «الغيبة»، وإن سُلّم دخوله في الحد دلّ على جواز الغيبة لمصلحة راجحة، مثل نصيحة المستشير، فإنّها لما استشارته وجب نصحها. ومثل ذلك الكلام في جرح الرواة الكاذبين الغالطين، وشهادة الشاهد الكاذب، وشكاية المظلوم، وغير ذلك ممّا دلّ الشرع على جوازه.

فإنّه يقال فيه: أحد الأمرين لازم. إمّا أن يقال: المؤمن لا (٣٤٨) يكره ذلك إذا كان صادق الإيمان، لأنّ المؤمن لا يكره ما أمر الله ورسوله به، وهذا مما أمر الله به ورسوله. ويقال: إنّ كرهه فهو من هذه الجهة ناقص الإيمان فيه شعبة نفاق، فلا يكون هو الأخ الذي قيل فيه «ذكرك أخاك بما يكره». وهذا مبني على أنّ الشخص الواحد يكون فيه طاعة ومعصية، وبرّ وفجور، وخير وشر، وشعبة إيمان وشعبة نفاق. أو يقول إذا سلم شمول اللفظ له: هذا من الغيبة المباحة. فلا بد من التزام أحد أمرين: إما أنّه لم يدخل في مسمى «الغيبة»، وإما أنه لم يدخل فيما حرم منها. ولهذا نظائر.

والمقصود التنبيه على المثال، وأنّ من ادّعى حد اسم فلا بد له من دليل. وكذلك إن ادعى حدًّا بحسب الحقيقة.

وهذا الذي عليه نظار المسلمين وغيرهم أصحّ مما عليه أهل المنطق اليوناني من وجوه. فإنّ أولئك يدعون أنّ الحد يفيد تصوير الماهية في نفس المستمع، ويدعون أنّ ذلك يحصل بمجرّد قول الحاد من غير دليل أصلا.

ثم إنّهم عمدوا إلى الصفات اللازمة للموصوف، ففرّقوا بينها وجعلوها ثلاثة

---

(١) تقدّم هذا الحديث مع تخريجه تحت مبحث «معرفة الحدود الشرعية من الدين».

(٢) هو قطعة من حديث فاطمة بنت قيس أخرجه مسلم في كتاب الطلاق، باب: المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها.

أصناف: ذاتية داخلة في الماهية، وخارجة لازمة للماهية دون وجودها، وخارجة لازمة لوجودها. وهذا كله باطل إذا أريد بـ «الماهية» الموجودات الخارجية، وهي التي تقصد بالحد والتعريف. وأما إذا قُدر أن «الماهية» هي مجرد ما تتصوره النفس، فقدر تلك «الماهية» (٣٤٩) وصفتها يتبع تصوّر المتصوّر، فتارة يتصوّر «جسماً حساساً نامياً متحرّكاً بالإرادة ناطقاً» فتكون «الماهية» هي هذه الأجزاء كلها، وتارة يتصوّر «حيواناً ناطقاً»، وتارة يتصوّر «حيواناً ضاحكاً»، وتارة يتصوّر «ضاحكاً» فقط، وتارة يتصوّر «ناطقاً» فقط. فإذا جعل ما دخل في تصوّره داخلاً فيه، وما خرج عنه لازماً له، أو غير لازم كما ذكر ذلك بعضهم، وكما ذكروه من دلالة المطابقة والتضمن والالتزام، كان هذا صحيحاً، لكن ليس فيه منفعة في العلوم والحقائق ومعرفة صفاتها الذاتية وغير الذاتية أصلاً. بل هذا يرجع إلى تصوّر مراد المتكلّم، سواءً كان حقاً أو باطلاً.

وأما نظار المسلمين، فالحد عندهم يكون بالوصف الملازم، والوصف الواحد الملازم كافٍ، لا يذكرون معه الوصف المشترك، لا «الجنس»، ولا «العرض العام»، بل يعيبون على من يذكر ذلك في الحدود. و«هل يحد بالتقسيم» لهم فيه قولان. والصفات تنقسم إلى قسمين ـ لازمة للموصوف وغير لازمة. والذي عليه نظار أهل السنّة وسائر المثبتين للصفات والقدر أن وجود كل شيء في الخارج عين حقيقته. فاللازم للموجود الخارجي لازم للحقيقة الخارجية. ولا يقبل من أحد دعوى غير معلومة إلّا بدليل. فأين هذا المنطق، وأين هذا الميزان[1] المستقيمة العادلة من ميزان أولئك الجائرة الغائلة التي ليس فيها لا صدق ولاعدل. ﴿وتَمَّتْ كلِمَتُ ربِّك صِدْقاً وَعَدلاً لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَتِهِ﴾[2].

---

(١) الميزان: مفرد استعمل بمعنى «الموازين» على الجمع، كما يعبر بـ« الموازين» عن «الميزان». قال في «لسان العرب»: ويقال للآلة التي يوزن بها الأشياء «ميزان»، وجمعه «موازين». وجائز أن تقول للميزان الواحد بأوزانه «موازين». قال الله تعالى: ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيمة﴾ الأنبياء، ٢١ / ٤٧، يريد: نضع الميزان القسط ـ اهـ. قال النواب صديق بن حسن القنوجي: وقيل إنّما جمعه لأنّ «الميزان» يشتمل على الكفتين، والشاهين، واللسان، ولا يتم الوزن إلّا باجتماع ذلك كلّه ـ اهـ.

(٢) الأنعام ٦ / ١١٥.

الوجه الخامس
من الأقيسة ما تكون مقدمتاه ونتيجته بديهية

الوجه (٣٥٠) الخامس أن يقال: هذا القياس هو «قياس الشمول»، وهو العلم بثبوت الحكم لكل فرد من الأفراد.

فنقول: قد عُلم وسلموا أنه لا بد أن يكون العلم بثبوت بعض الأحكام لبعض الأفراد بديهيّاً. فإنّ النتيجة إذا افتقرت إلى مقدمتين فلا بدّ أن ينتهي الأمر إلى مقدمتين تعلم بدون مقدّمتين، وإلاّ لزم الدور أو التسلسل الباطلان. ولهذا كان من المقرّر عند أهل النظر أنّه لا بد في التصوّرات والتصديقات من تصوّرات بديهية وتصديقات بديهية.

ولنفرض المقدّمتين البديهيّتين «كل مسكر خمر» و«كل خمر حرام» وإن لم يكن هذا بديهيّاً، لكن المقصود التمثيل ليعلم بالمثال حكم سائر القضايا. فإذا قدر أنّه عُلم بالبديهة أنّ كل فرد من أفراد «الخمر» حرام، وعُلم بالبديهة أنّ كل فرد من أفراد «المسكر» خمر، كان علمنا بالبديهة أنّ هذه الأفراد حرام من أسهل الأشياء.

وإنّما يخفى ذلك لكون أكثر المقدّمات لا تكون بديهية، بل مبيّنة بغيرها كما في هذا المثال. فإنّ المقدمة الثانية ثابتة بالنص والإجماع، والأولى ثابتة بالسنّة الصحيحة لكن لم يعرفها كثير من العلماء. فطريق العلم بالمقدّمتين يختلف.

وأما إذا أفردنا ذلك في مقدّمتين طريق العلم بهما واحد لم نحتج إلى «القياس». مثل العلم بأنّ «كل إنسان حيوان» و«كل حيوان حساس متحرّك بالإرادة»، فهنا قد يكون العلم بأن «كل إنسان حسّاس متحرّك بالإرادة» (٣٥١) أبين وأظهر. وكذلك إذا قلنا «كل إنسان جسم، أو جوهر، أو هو حامل للصفات»، ثم قلنا «كل ما هو جسم، أو جوهر، أو حامل للصفات، فليس بعرض، أو هو قائم بنفسه، أو هو موصوف بالصفات» ونحو ذلك، كان العلم بأنّ «كل إنسان هو كذلك» مما لا يحتاج إلى هذا التطويل. فالمقدّمتان إن كان طريق العلم بهما واحداً [وقد عُلمتا][1] فلا حاجة إلى بيانهما. وإن كان طريق العلم بهما مختلفاً فمن لم يعلم إحداهما احتاج إلى بيانهما وإن لم يحتج إلى الأخرى التي علمها. وهذا ظاهر في كل ما تقدره.

(١) وقد علمتا: لا يوجد في أصلنا، وإنما ادرجناه.

فتبيّن أنّ منطقهم يعطي تضييع الزمان، وكثرة الهذيان، وإتعاب الأذهان. وكذلك إذا علمنا أن «كل رسول نبيّ» و«كل نبيّ فهو في الجنة» فعلمنا أن «كل رسول فهو في الجنة» أبين من هذا. وهذا كثير جدًّا.

الوجه السادس

من القضايا الكلية ما يمكن العلم به بغير توسط «القياس»

وهو يتضح بالوجه السادس، وهو أن يقال: لا ريب أنّ المقدمة الكبرى أعم من الصغرى أو مثلها، لا تكون أخصّ منها، والنتيجة أخصّ من الكبرى أو مساوية لها، وأعم من الصغرى أو مساوية لها، كالحدود الثلاثة. فإنّ الأكبر أعم من الأصغر أو مثله، والأوسط مثل الأصغر أو أعم، ومثل الأكبر أو أخصّ. ولا ريب أنّ الحسّ يدرك المعيّنات أولاً، ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة. فإنّ الإنسان يرى هذا الإنسان، وهذا الإنسان، وهذا الإنسان، ويرى أنّ هذا حساس متحرّك بالإرادة ناطق، وهذا كذا، وهذا كذا، فيقضي قضاء عامًّا أنّ كل (٣٥٢) إنسان حسّاس متحرّك بالإرادة ناطق.

فنقول: العلم بالقضية العامة، إما أن يكون بتوسط قياس، أو بغير توسط قياس. فإن كان لا بد من توسط قياس، والقياس لا بد فيه من قضية عامة، لزم أن لا يعلم العام إلاّ بعام، وذلك يستلزم الدور أو التسلسل. فلا بد أن ينتهي الأمر إلى قضية كلية عامة معلومة بالبديهة، وهم يسلّمون ذلك.

وإن أمكن علم القضية العامة بغير توسط قياس أمكن علم الأخرى. فإنّ كون القضية بديهية أو نظرية ليس وصفاً لازماً لها يجب استواء جميع الناس فيه، بل هو أمر نسبي إضافي بحسب حال علم الناس بها. فمن علمها بلا دليل كانت بديهية له، ومن احتاج إلى نظر واستدلال بدليل كانت نظرية له.

وكذلك كونها معلومة بالعقل، أو الخبر المتواتر، أو خبر النبي الصادق، أو الحس، ليس هو أمراً لازماً لها. بل كذب مُسَيْلِمَة الكذّاب[1] مثلاً قد يعلم بقول النبي الصادق إنّه كذاب؛ وقد يَعلم ذلك من باشره ورآه يكذب؛ ويَعلم ذلك من غاب عنه بالتواتر؛ ويُعلم ذلك بالاستدلال، فإنّه ادّعى النبوّة وأتى بما يناقض النبوة، فيعلم

---

(١) مسيلمة الكذّاب: هو مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب بن الحارث، أبو ثمامة، المتنبي الكذّاب، من بني حنيفة، قبيلة كبيرة ينزلون اليمامة بين مكة واليمن. ادّعى النبوّة سنة عشر، وقتل في الحرب مع أهل الردة زمن أبي بكر الصديق سنة ثنتي عشرة، رماه وحشي بن حرب ـ قاتل حمزة ـ بحربته.

بالاستدلال. وكذلك الهلال، قد يُعلم طلوعه بالرؤية فتكون القضية حسِّيّة؛ ويعلم ذلك من لم يره بالأخبار المتواترة فتكون القضية عنده من المواترات؛ ويَعلم ذلك من علم أن تلك الليلة إحدى وثلاثون بالحساب والاستدلال. ومثل هذا كثير. فالمعلوم الواحد يعلمه هذا بالحس، وهذا (٣٥٣) بالخبر، وهذا بالنظر. وهذه طرق العلم لبني آدم. وهكذا القضايا الكلية إذا كان منها ما يعلم بلا قياس ولا دليل، وليس لذلك حدّ في نفس القضايا بل ذلك بحسب أحوال بني آدم، لم يمكن أن يقال فيما علمه زيد بالقياس إنّه لا يمكن غيره أن يعلمه بلا قياس. بل هذا نفي كاذب.

الوجه السابع
الأدلة القاطعة على استواء قياسَي الشمول والتمثيل

الوجه السابع أن يقال: هم يدعون أنّ المفيد لليقين هو «قياس الشمول». فأما «قياس التمثيل» فيزعمون أنه لا يفيد اليقين. ونحن نعلم أنّ من «التمثيل» ما يفيد اليقين، ومنه ما لا يفيده، كـ «الشمول». فإنّ الشيئين قد يكون تماثلهما معلوماً، وقد يكون مظنوناً كالعموم، وإن جمع بينهما بالعلّة فالعلّة في معنى عموم الشمول.

يوضح هذا أن يقال: «قياس الشمول» يؤول في الحقيقة إلى «قياس التمثيل»، كما أنّ الآخر في الحقيقة يؤول إلى الأول. ولهذا تنازع الناس في مسمى «القياس». فقيل: هو «قياس التمثيل» فقط، وهو قول أكثر الأصوليين؛ وقيل «قياس الشمول» فقط، وهو قول أكثر المنطقيين؛ وقيل بل القياسان جميعاً، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلّمين. وذلك أنّ «قياس الشمول» مبناه على اشتراك الأفراد في الحكم العام وشموله لها، و«قياس التمثيل» مبناه على اشتراك الإثنين في الحكم الذي يعمّهما. ومآل الأمرين واحد. وقد بسط هذا في غير هذا الموضع.

ونحن نذكر هنا ما لم نذكره في غير هذا الموضع (٣٥٤) فنقول: قد تبيّن فيما تقدّم أنّ «قياس الشمول» يمكن جعله «قياس تمثيل»، وبالعكس. فإذا قال القائل في مسألة القتل بالمثقّل «قتْل عَمْد عدوانٍ محضٍ لمن يكافىء القاتل» فأوجب القَوَد كالقتل بالمحدَّد، فقد جعل القدر المشترك الذي هو مناط الحكم «القتل العمد العدوان المحض للمكافىء». وهذا يسمى العلّة، والمناط، والجامع، والمشترك، والمقتضى، والموجب، والباعث، والأمارة، وغير ذلك من الأسماء. فإذا أراد أن يصوّغه بـ«قياس الشمول» قال: «هذا قَتْل عَمْد عدوان محض للمكافىء، وما كان كذلك فهو موجب للقَوَد».

والنزاع في الصورتين هو في كونه «عَمْداً محضاً»، فإنّ المنازع يقول: العمدية لم تتمحّض. وليس المقصود هنا ذكر خصوص المسألة[1]، بل التمثيل. وهذا نزاع في المقدمة الصغرى، وهو نزاع في ثبوت الوصف في الفرع. فإنّ «قياس التمثيل» قد يمنع فيه ثبوت الوصف في الأصل، ويمنع ثبوته في الفرع، وقد يمنع كونه علّة الحكم.

ويسمّى هذا السؤال «سؤال المطالبة»، وهو أعظم أسئلة القياس. وجوابه عمدة القياس. فإنّ عمدة القياس على كون المشترك مناط الحكم، وهذا هو المقدمة الكبرى. وهو كما لو قال في هذه المسألة «لا نسلم أنّ كل ما كان عمداً محضاً يوجب القصاص». وكذلك منع الحكم في الأصل، أو منع الوصف في الأصل، (٣٥٥) هو منع للمقدمة الكبرى في «قياس الشمول».

أللهمّ إلّا أن يقيم المستدل دليلاً على تأثير الوصف في غير أصل معيّن، وهذا «قياس التعليل» المحض، كما لو قال: النبيذ المسكر محرم، لأنّ المعنى الموجب للتحريم، وهو كونها تصدّ عن ذكر الله وعن الصلوٰة، موجود فيها. وهذا المعنى قد دلّ النص على أنّه علّة التحريم، وقد وجد، فيثبت فيه التحريم.

وهم في «قياس الشمول» إذا أرادوا إثبات المقدمة الكبرى التي هي نظير جعل المشترك بين الأصل والفرع مناطاً للحكم، فلا بدّ من دليل يبيّن ثبوت الحكم لجميع أفراد المقدمة باعتبار القدر المشترك الكلي بين الأفراد. وهذا هو القدر المشترك الجامع في «قياس التمثيل». فالجامع هو الكلّي، والكلّي هو الجامع.

ومن قال من متأخري النظار، كأبي المعالي، وأبي حامد، والرازي، وأبي محمد[2]: «إنّ العقليات ليس فيها قياس، بل الاعتبار فيها بالدليل» فهذا مع

---

(١) والمسألة هكذا: قتل العمد نوعان: أحدهما القتل بالمحدد كالسيف والسكين، ولا خلاف فيه بين العلماء، وهو يوجب القود أعني القصاص إذا كان المقتول مكافئاً للقاتل أعني كلاهما حرّان مسلمان. والثاني القتل بالمثقل كالحجر والخشبة، وفي كونه قتل عمد موجب للقصاص خلاف بين العلماء.

(٢) أبو محمد: هو الإمام موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ثم الدمشقي، شيخ الحنابلة، صاحب التصانيف. قال المصنف: «ما دخل الشام بعد الأوزاعي أفقه من الشيخ الموفق رحمه الله، توفي سنة ٦٢٠ هـ. ومن أعظم تصانيفه وأعظمها نفعاً كتاب «المغني»، طبع مع «الشرح الكبير» لابن أخيه في ١٢ مجلداً باعتناء صاحب «المنار» بمصر سنة ١٣٤٥ ـ ٤٨ هـ بأمر الإمام عبد العزيز آل سعود، ملك الحجاز ونجد وملحقاتها. ذكر فيه =

أنهم خالفوا فيه جماهير النظار وأئمّة النظر فنزاعهم فيها يرجع إلى اللفظ. فإنّهم يقولون: العقليات لا تحتاج أن نعيّن فيها أصلاً يلحق فيه الفرع، وليس جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً بأولى من العكس، بل الاعتبار بالدليل الشامل للصورتين. فيقال لهم: لا ريب أنّه في العقليات والشرعيات لم يقع النزاع في جميع أفراد المعنى العام الذي (٣٥٦) يسمى «الجامع» و«المشترك»، بل وقع في بعضها وبعضها متفق عليه. فتسمية هذا أصلاً وهذا فرعاً أمر إضافي. ولو قدر أن بعض الناس علم حكم الفرع بنصّ وخفي عليه حكم الأصل لجعل الأصل فرعاً والفرع أصلاً. والجمع إما أن يكون بالغاء الفارق وإمّا أن يكون بإبداء الجامع. وهذا يكون في العقليات قطعياً وظنيّاً، كما يكون في الشرعيات.

فإذا قيل «الأحكام والاتقان يدل على علم الفاعل شاهداً، فكذلك غائباً»، أو قيل «علّة كون العالِم عالماً قيام العلم به في الشاهد، فكذلك في الغائب»، أو قيل «الحيوة شرط في العلم شاهداً، فكذلك غائباً»، أو قيل «حدّ العالم في الشاهد من قام به العلم، فكذلك في الغائب». فهذه الجوامع الأربعة التي تذكرها الصفاتية من الجمع بين الغائب والشاهد في الصفات: الحد، والدليل، والعلّة، والشرط. فذكر الشاهد حتى يمثّل القلب صورة معيّنة، ثم يَعلم بالعقل عموم الحكم، وهو أنّ الأحكام والاتقان مستلزم لعلم الفاعل، فإنّ الفعل المحكم المتقن لا يكون إلاّ من عالم. وكذلك سائرها.

وهذا كسائر ما يعلم من الكليّات العادية: إذا قيل «هذا الدواء مسهل للصفراء، ومنضج للخلط الفلاني»، ونحو ذلك، فإنّ التجربة إنّما دلّت على أشياء معيّنة، لم تدل على أمر عام. لكن العقل يعلم أنّ المناط (٣٥٧) هو القدر المشترك بما يعلمه من انتفاء ما سواه ومناسبته، أو لا يعلم مناسبته. وهذا قد يكون معلوماً تارة، كما يعلم أنّ أكل الخبز يشبع وشرب الماء يروي، وأن السقمونيا مسهل للصفراء. وإن كان قد يتخلّف الحكم لفوات شرطه إذ قدمنا أنّ الطبيعيات التي هي العاديات ليس فيها كليات لا تقبل النقض بحال. فكان ذكر الأصل في القياس العقلي لينبّه العقل على المشترك الكلّي المستلزم للحكم، لا لأنّ مجرّد ثبوت الحكم في صورة يوجب ثبوته في أخرى بدون أن يكون هناك جامع يستلزم الحكم.

= مذاهب فقهاء المسلمين المجتهدين بأدلتها في أمهات الأحكام من غير كتمان ولا تعصب، حيث يغني - كما سماه - عن مراجعة كتب كثيرة. فليس هو في فقه الحنابلة وحدهم، بل أصبح كتاباً جامعاً في الفقه الإسلامي العام عديم المثال.

وإذا قيل: فمن أين يعلم أنّ الجامع مستلزم للحكم؟ قيل: من حيث تعلم القضية الكبرى في «قياس الشمول». فإذا قال القائل «هذا فاعل مُحكِم لفعله، وكل محكم لفعله فهو عالم»، فأيّ شيء ذكر في علمه بهذه القضية الكلية فهو موجود في «قياس التمثيل» وزيادة أنّ هناك أصلاً يمثّل به قد وجد فيه الحكم مع المشترك، وفي «قياس الشمول» لم يذكر شيء من الأفراد التي يثبت الحكم فيها. ومعلوم أنّ ذكر الكلّي المشترك مع بعض أفراده أثبت في العقل من ذكره مجرّداً عن جميع الأفراد باتفاق العقلاء.

ولهذا هم يقولون إنّ العقل بحسب إحساسه (٣٥٨) بالجزئيات يدرك العقل بينها قدراً مشتركاً كلياً. فالكلّيات في النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعيّنة. فمعرفة الجزئيات المعيّنة من أعظم الأسباب في معرفة الكليات. فكيف يكون ذكرها مضعّفاً للقياس، ويكون عدم ذكرها موجباً لقوته؟ وهذه خاصة العقل، فإنّ خاصة العقل معرفته الكليات بتوسّط معرفته بالجزئيات. فمن أنكرها أنكر خاصة عقل الإنسان، ومن جعل ذكرها بدون شيء من محالّها المعيّنة أقوى من ذكرها مع التمثيل لمواضعها المعيّنة كان مكابراً. والعقلاء باتفاقهم يعلمون أنّ ضرب المثل الكلّي مما يعين على معرفته، وأنّه ليس الحال إذا ذكر مع المثال كالحال إذا ذكر مجرّداً عن المثال.

ومن تدبّر جميع ما يتكلّم فيه الناس من الكليات المعلومة بالعقل في الطب، والحساب، والطبيعيات، والصناعات، والتجارات، وغير ذلك، وجد الأمر كذلك. فإذا قيل: يسخن جوف الإنسان في الشتاء ويبرد في الصيف، لأنّه في الشتاء يكون الهواء بارداً فيبرد ظاهر البدن فتهرب الحرارة إلى باطن البدن، لأنّ الضد يهرب من الضد والشبيه ينجذب إلى شبيهه، فتظهر البرودة إلى الظاهر، لأنّ شبيه الشيء منجذب إليه ـ كان هذا أمراً كلياً مطلقاً. فإذا قيل: ولهذا يسخن جوف الأرض في الشتاء، (٣٥٩) وجوف الحيوان كلّه، ولهذا تبرد الأجواف في الصيف لسخونه الظواهر فتهرب البرودة إلى الأجواف ـ كان كلّما تصوّر الإنسان النظائر قويت معرفته بتلك الكلية، وهو أنّ الضد يهرب من ضده والنظير ينجذب إلى نظيره. وهذا معلوم في الطبيعيات والنفسانيات وغيرهما. لكن إذا ذكرت النظائر قوي العلم بذلك. وقد يعبّر عن ذلك بأنّ «الجنسية علّة الضَم».

وكذلك إذا قيل: الشمس إذا وقعت على البحر أو غيره سخنته فتصاعد منه بخار، لأنّ الحرارة تحلّل الرطوبة. ثم قيل: كما يتصاعد البخار من القِدْر التي فيها الماء الحار ـ كان هذا المثال مما يؤكّد معرفة الأول.

والأقيسة التي يستعملها الفلاسفة في علومهم ويجعلونها كلية كلها يعتضدون فيها بالأمثلة. وليس مع القوم إلّا ما علموه من صفات الأمور المشاهدة، ثم قاسوا الغائب على المشاهدة به بالجامع المشترك الذي يجعلونه كليّاً. فإن لم يكن هذا صحيحاً لم يكن مع أحد من أهل الأرض علم كلّي يشترك فيه ما شهده وما غاب عنه، حتى قوله «الخبز يشبع» و«الماء يروي» ونحو ذلك. فإنّه لم يعلم بحسّه إلّا أموراً معيّنة، فمن أين له أنّ الغائب بمنزلة الشاهد إلّا بهذه الطريق؟ والإنسان قد ينكر أمراً حتى يرى واحداً من جنسه، فيقرّ بالنوع ويستفيد بذلك ويستفيد بذلك حكماً كليّاً.

ولهذا يقول سبحانه: كَذَّبَت قومُ (٣٦٠) نوح المرسَلين، كذبت عاد المرسلين، كذبت ثمود المرسلين، ونحو ذلك. وكل من هؤلاء إنما جاءه رسول واحد، لكن كانوا مكذبين بجنس الرسل، لم يكن تكذيبهم بالواحد لخصوصه. وهذا بخلاف تكذيب اليهود والنصارى لمحمد ﷺ. فإنّهم لم يكذبوا جنس الرسل، إنّما كذبوا واحداً بعينه. بخلاف مشركي العرب الذين لم يعرفوا الرسل، فإنّ الله يحتج عليهم في القرآن بإثبات جنس الرسالة.

ولهذا يجيب سبحانه عن شُبَه منكري جنس الرسالة كقولهم: ﴿أبعَثَ اللهُ بَشَراً رسولاً﴾[1]، فيقول: ﴿وما أرسلنا من قبلك إلّا رجالاً نوحي إليهم فَسْئَلُوا أهلَ الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾[2] أي، هذا متواتر عند أهل الكتاب، فاسألوهم عن الرسل الذين جاءتهم «أكانوا بشراً أم لا؟». وكذلك قوله: ﴿وقالوا لو لا أنزل عليه مَلَك ولو أنزلنا ملَكاً لقُضِيَ الأمر ثم لا يُنْظَرون * ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رَجُلاً ولَلَبَسْنَا عليهم ما يلبِسُون﴾[3]. فإنهم لا يطيقون الأخذ عن الملك في صورته، فلو أرسلنا إليهم ملكاً لجعلناه رجلاً في صورة الإنسان، وحينئذٍ كان يلتبس عليهم الأمر ويقولون «هو رجل، والرجل لا يكون رسولاً». وكذلك الرسل قبله. قال تعالى: ﴿أوَ عَجِبْتُمْ أن جاءكم ذِكرٌ من ربكم على رجلٍ منكم لِيُنْذِرَكُم﴾[4]، كما قال (٣٦١) ﴿أكان للناس عَجَباً أن أوحينا إلى رجل منهم أن أنْذِرِ الناس﴾[5]، وكما قال ﴿قل ما كنتُ بِدْعاً من الرسل﴾[6] ونحو ذلك.

---

(١) الإسراء ١٧ / ٩٤.
(٢) النحل ١٦ / ٤٣.
(٣) الأنعام ٦ / ٨ ـ ٩.
(٤) الأعراف ٧ / ٦٣.
(٥) يونس ١٠ / ٢.
(٦) الأحقاف ٤٦ / ٨.

فكان علمهم بثبوتِ معيّنٍ من هذا النوع يوجب العلم بقضية مطلقة، وهو أنّ هذا النوع موجود؛ بخلاف ما إذا أثبت ذلك ابتداءً بلا وجود نظير، فإنّه يكون أصعب وإن كان ممكناً. فإنّ نوحاً أول رسول بعثه الله إلى أهل الأرض، ولم يكن قبله رسول بعث إلى الكفار المشركين يدعوهم إلى الانتقال عن الشرك إلى التوحيد. وآدم والذين كانوا بعده كان الناس في زمنهم مسلمين، كما قال ابن عباس: «كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلّهم على الإسلام» لكن لما بعث الله نوحاً وأنجى من آمن به وأهلك من كذبه صار هذا المعيّن يُثبت هذا النوع أقوى مما كان يثبت ابتداءً.

والذين قالوا «الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد» كان مبدأ كلامهم في الأمور الطبيعية. فإنّهم رأوا البارد إنما يقتضي التبريد فقط، والحار إنما يقتضي التسخين فقط، وكذلك سائرها. لكن هذا ليس فيه إحداث واحد لواحد، فإنّ البرودة الحاصلة لا بدّ لها مع السبب مع محل قابل وارتفاع موانع. فلم يحصل السبب إلاّ عن شيئين، لا عن واحد. لكن هذا كان مبدأ كلامهم.

وأما احتجاج (٣٦٢) ابن سينا وأمثاله بأنه لو صدر اثنان لكان مصدر هذا غير مصدر هذا، ولزم «التركيب» المنافي للوحدة، فهذه الحجة تبع لحجة «التركيب». وهذه أخذوها من أهل الكلام من المعتزلة ونحوهم، ليست هذه من كلام أئمّة الفلاسفة كأرسطو وأتباعه، لا سيما أكثر أساطين الفلاسفة. فإنّهم كانوا يقولون بإثبات الصفات لله تعالى، بل وبقيام الأمور الاختيارية، كما ذكرنا كلامهم في غير هذا الموضع. وهو اختيار أبي البركات صاحب «المعتبر». ومن قال إنه خالف أكثر الفلاسفة فمراده المشائين. وأما الأساطين قبل هؤلاء فكلام كثير منهم يدل على هذا الأصل، كما هو مذكور في موضعه.

ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف. فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أنّ هذا مثل لهذا، فجعل حكمهما واحداً، كما إذا رأى الماء والماء والتراب والتراب والهواء والهواء، ثم حكم بالحكم الكلّي على القدر المشترك. وإذا حكم على بعض الأعيان ومثّله بالنظير وذكر المشترك كان أحسن في البيان. فهذا «**قياس الطرد**». وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب فرّق بينهما. وهذا «**قياس العكس**».

وما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول «قياس الطرد» و«قياس العكس». فإنّه لما أهلك المكذّبين للرسل بتكذيبهم كان من الاعتبار أن يَعلم أنّ من فعل ما فعلوا أصابه ما أصابهم، فيتّقي تكذيب الرسل حذراً من العقوبة، وهذا «قياس الطرد».

ويعلم أنّ من لم يكذّب الرسل بل أتبعهم لا يصيبه (٣٦٣) ما أصاب هؤلاء، وهذا «قياس العكس» وهو المقصود من الاعتبار بالمعذّبين، فإنّ المقصود أن يثبت في الفرع عكس حكم الأصل لا نظيره. والاعتبار يكون بهذا وبهذا. قال تعالى: ﴿لقد كان في قَصَصِهِم عِبْرَةٌ لأُولي الألباب﴾[1] وقال: ﴿قد كان لكم آيةٌ في فئتَين التقتَا فِئَةٌ تقَاتِل في سبيل الله وأخرىٰ كافرة يرونهم مِثْلَيْهِم رَأْيَ العَين والله يُؤَيّد بنَصْره من يشاء إن في ذلك لعِبْرَةً لِأُولِى الأبصار﴾[2].

الميزان المنزّل من الله هو القياس الصحيح

وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿الله الذي أنزل الكتٰب بالحق والميزان﴾[3]. وقال: ﴿لقد أرسلنا رُسُلَنا بالبَيِّنٰتِ وأنزلنا معهم الكِتٰبَ والميزانَ ليَقومَ الناس بالقِسط﴾[4]. و«الميزان» يفسّره السلف بالعدل، ويفسّره بعضهم بما يوزن به، وهما متلازمان. وقد أخبر أنه أنزل ذلك مع رسله كما أنزل معهم الكتاب ليقوم الناس بالقسط.

فما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير هو من «الميزان»، وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات. فمعرفة أنّ هذه الدراهم أو غيرها من الأجسام الثقيلة بقدر هذه تعرف بموازينها. وكذلك معرفة أنّ هذا الكيل مثل هذا يعرف بميزانه، وهو المكاييل. وكذلك معرفة أنّ هذا الزمان مثل هذا الزمان يعرف بموازينه التي يقدّر بها الأوقات، كما يعرف به الظلال، وكمابجَرْي من ماء ورمل وغير ذلك. وكذلك معرفة أنّ هذا (٣٦٤) بطول هذا يعرف بميزانه، وهو الذراع: فلا بدّ بين كل متماثلين من قدر مشترك كلّي يعرف به أنّ أحدهما مثل الآخر.

فكذلك الفروع المقيسة على أصولها في الشرعيات والعقليات تعرف بالموازين المشتركة بينهما، وهي الوصف الجامع المشترك الذي يسمى «الحد الأوسط». فإنّا إذا علمنا أنّ الله حرّم خمر العنب لما ذكره من أنّها تصدّ عن ذكر الله وعن الصلوٰة وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء، ثم رأينا نبيذ الحبوب من الحنطة، والشعير، والرز، وغير ذلك، يماثلها في المعنى الكلّي المشترك الذي هو علّة التحريم، كان

---

(١) يوسف ١٢ / ١١١.
(٢) آل عمران ٣ / ١٣.
(٣) الشورى ٤٢ / ١٧.
(٤) الحديد ٥٧ / ٢٥.

هذا القدر المشترك الذي هو العلّة هو الميزان التي أنزلها الله في قلوبنا لنزن بها هذا ونجعلّه مثل هذا، فلا نفرّقَ بين المتماثلَين. والقياس الصحيح هو من العدل الذي أمر الله تعالى به.

ومن عَلم الكلّيات من غير معرفة المعيّن فمعه الميزان فقط، والمقصود بها وزن الأمور الموجودة في الخارج. وإلاّ فالكلّيات لـولا جزئيّـاتها المعيّنـات لم يكن بها اعتبار، كما أنّه لولا الموزونات لم يكن إلى الميزان من حاجة. ولا ريب أنّه إذا أُحضر أحدُ الموزونَين واعتُبر بالآخر بالميزان كان أتم في الوزن من أن يكون الميزان، وهو الوصف المشترك الكلّي في العقل، أيّ شيء حضر من الأعيان المفردة وُزن بها. فإنّ هذا أيضاً وزن (٣٦٥) صحيح؛ وذلك أحسن في الوزن. فإنّك إذا وزنت بالصّنجة[1] قدراً من النقدَين، ثم وزنت بها نظيره والأول شاهد والناس يشهدون أنّ هذا وُزن به هذا فظهر مثله أو أكثر أو أقل، كان أحسن من أن يوزن أحدهما في مغيب الآخر. فإنّه قد يُظن أنّ الوازن لم يعدل في الوزن كما يعدل إذا وزنهما معاً؛ فإنّ هذا يعتبر بأن يوزن أحدهما بالآخر بلا صنجة. وهكذا الموزونات بالعقل.

وقد بسطنا الكلام في هذا في غير هذا الموضع، وبيّنا أنّ القياس الصحيح هو من العدل الذي أنزله، وأنّه لا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان. فلا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح ـ لا قياس شرعي ولا عقلي. ولا يجوز قط أنّ الأدلّة الصحيحة النقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية، وأنّ القياس الشرعي الذي روعيت شروط صحته يخـالف نصاً من النصـوص. وليس في الشريعة شيء على خلاف القياس الصحيح، بل على خلاف القياس الفاسد، كما قد بسطنا ذلك في مصنّف[1] مفرد، وذكرنا في كتاب «درء تعارض العقل والنقل». ومتى تعارض في ظن الظانّ الكتاب والميزان ـ النص والقياس الشرعي أو العقلي ـ فأحد الأمرين لازم: إمّا فساد دلالة ما احتجّ به من النص، إمّا بأن لا يكون (٣٦٦) ثابتاً عن المعصوم، أو لا يكون دالاًّ على ما ظنه؛ أو فساد دلالة ما احتجّ به من القياس ـ سواءً كان شرعياً أو عقلياً ـ بفساد بعض مقدماته أو كلّها لما يقع في الأقيسة من الألفاظ المجملة المشبهة.

---

(١) الصنجة: الوزن أو المثقال الذي يوزن به. قال في «لسان العرب»: وصنجة الميزان وسنجته فارسي معرب، وقال ابن السكيت: لا يقال «سنجة» ـ اهـ. قال في «الصراح»: صنجة الميزان: سنك ترازو، ولا تقل بالسين.

(٢) لم نطلع على على بيان هذا المصنف. لعلّه القياس في الشرع الإسلامي.

وأبو حامد ذكر في «القسطاس المستقيم» الموازين الخمسة، وهي منطق اليونان بعينه غير عبارته. ولا يجوز لعاقل أن يظن أنّ الميزان العقلي الذي أنزله الله هو منطق اليونان لوجوه. أحدها: إنّ الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان من عهد نوح، وإبراهيم، وموسى، وغيرهم، وهذا المنطق اليوناني وضعه أرسطو قبل المسيح بثلثمائة سنة. فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن بهذا؟ الثاني: إنّ أمّتنا أهل الإسلام ما زالوا يزنون بالموازين العقلية ولم يسمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليوناني، وإنّما ظهر في الإسلام لما عُرِّبت الكتب الرومية في دولة المأمون أو قريباً منها. الثالث: إنّه ما زال نظار المسلمين بعد أن عُرِّب وعرفوه يعيبونه ويذمّونه، ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية.

ولا يقول القائل «ليس فيه مما انفردوا به إلا إصطلاحات لفظية، وإلاّ فالمعاني العقلية مشتركة بين الأمم». فإنّه ليس الأمر كذلك، بل فيه معان كثيرة فاسدة. ثم هذا جعلوه ميزان الموازين العقلية التي هي الأقيسة العقلية، وزعموا أنّه «آلة قانونية تعصم (٣٦٧) مراعاتها الذهن أن يزل في فكره». وليس الأمر كذلك، فإنه لو احتاج الميزان إلى ميزان لزم التسلسل. وأيضاً فالفطرة إن كانت صحيحة وَزنت بالميزان العقلي، وإن كانت بليدة أو فاسدة لم يزدها المنطق ـ لو كان صحيحاً ـ إلاّ بلادة وفساداً. ولهذا يوجد عامة من يزن به علومه لا بدّ أن يتخبّط ولا يأتي بالأدلّة العقلية على الوجه المحمود. ومتى أتى بها على الوجه المحمود أعرض عن اعتبارها بالمنطق لما فيه من العجرفة والتطويل، وتبعيد الطريق، وجعل الواضحات خفيات، وكثرة الغلط والتغليط.

كل قياس في العالم يمكن ردّه إلى «القياس الاقتراني»

فإن قيل: ما ذكرته من أنّ «قياس الشمول» يرجع إلى «قياس التمثيل» يتوجّه في «قياس الاقتراني» دون «الاستثنائي»، فإنّ «الاستثنائي» ما تكون النتيجة أو نقيضها مذكورة فيه بالفعل بخلاف «الاقتراني»، فإنّ النتيجة إنّما هي فيه بالقوة. و«الاستثنائي» مؤلّف من «الشرطيات المتصلة»، وهو التلازم، ومن «المنفصلة»، وهو التقسيم. ولا ريب أنّ الحد الأوسط في «الاقتراني» يمكن جعله الجامع المشترك في «القياس التمثيلي» بخلاف «الاستثنائي». قيل: الجواب من وجوه.

منها أنّ «التلازم» و«التقسيم» إذا قيل «هذا مستلزم لهذا، حيث وجد وجد»، فإنّ هذا قضية كلّية، فتستعمل على وجه «التمثيل»، وعلى وجه (٣٦٨) «الشمول» بأن يقاس بعض أفرادها ببعض ويجعل القدر المشترك هو مناط الحكم. وكذلك إذا قيل

«هذا إمّا كذا وإمّا كذا»، فهو أيضاً كلّي يُبيَّن بصيغة «التمثيل» وبصيغة «الشمول». ولهذا كانت الأحكام الثابتة بصيغة العموم يمكن استعمال «قياس التمثيل» فيها بأن يقاس بعض أفرادها ببعض، ويجعل المعنى المشترك هو مناط الحكم.

ومنها أنّ كل قياس في العالم يمكن ردّه إلى «الاقتراني». فإذا قيل بصيغة الشرط «إن كانت الصلوٰة صحيحة فالمصلّى متطهّر» أمكن أن يقال «كل مصلّ فهو متطهّر»، وأن يقال «الصلوٰة مستلزمة الطهارة». ونحو ذلك من صور القياس الاقتراني. والحد الأوسط فيه أن استثناء عين المقدم ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدّم. وهذا معنى قولنا «إذا وجد الملزوم وجد اللازم، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم»، فإنّ المقدم هو الملزوم والتالي هو اللازم. وهكذا كل شرط وجزاء، فالشرط ملزوم والجزاء لازم له.

وهذا إذا جعل بصيغة «الاقتراني» فقيل «هذا مصلّ، وكلّ مصلّ متطهّر، فهذا متطهّر»، أو قيل «هذا ليس بمتطهّر، ومن لا يكون متطهّراً ليس بمصلّ، فهذا ليس بمصلّ». والقضية الكلية فيه أنّ «كل مصلّ متطهّر» وأنّ «كل من ليس بمتطهّر فليس بمصلّ». فالسالبة والموجبة كلاهما كليتان. وهذه الكلية معروفة بنص الشارع، ليست ممّا عرفت بالعقل. ولو كانت ممّا تعرف بالعقل المجرّد لعرفت بـ«قياس التمثيل»، مع أنّها تصاغ بـ«قياس التمثيل» فيقال «هذا مصل، فهو متطهّر كسائر المصلّين»، أو «هذا ليس بمتطهّر، (٣٦٩) فليس بمصلّ كسائر من ليس بمتطهّر»، ثمّ يبيّن أنّ الجامع المشترك مستلزم للحكم كما في الأول.

وكذلك «الشرطي المنفصل» الذي هو «التقسيم والترديد» إذا قيل «هذا إمّا أن يكون شفعاً أو وتراً» ونحو ذلك، قيل «هذا لا يخلو من كونه شفعاً أو وتراً، ولا يجتمع هذا وهذا معاً»، و«هو شفع فلا يكون وتراً» أو «هو وتر فلا يكون شفعاً». وهذه القضية معلومة بالبديهة، لكن تصوّر أفرادها أبين من تصوّركليتها، فلا يحتاج شيء من أفرادها أن يبيّن بالقياس الكلّي المنطقي. فإنّه أي شيء علم أنّه شفع علم أنّه ليس بوتر بدون أن يوزن بأمر كلّي عنده [و] لا بقياس على نظيره. فلا يحتاج أن يقال «وكل شفع فليس بوتر» أو «كل وتر فليس بشفع».

وهذا كما تقدّم التنبيه عليه أنّ ما يثبتونه بالقضايا الكلية تعلم مفرداتها بدون تلك القضايا بل وتعرف بدون «قياس التمثيل». فإذا عرف أنّ هذا الثوب أو غيره أسود عرف أنّه ليس بأبيض بدون أن يقال «كل أسود فإنّه ليس بأبيض». وهذه الكلية من أنّ كل أسود لا يكون أبيض يعرف بدون أن يعرف أنّ «كل ضدّين لا يجتمعان». ولو أثبت

تلك المعينات بهذه الكلية لاحتيج أن يبيّن أنّهما ضدّان، فإنّه لا يعلم أنّهما ضدّان حتّى يعلم أنّهما لا يجتمعان. وإذا علم أنّهما لا يجتمعان أغنى ذلك عن الاستدلال عليه بكونهما ضدّين.

فعلم أنّ لا يحتاج أن يبيّن ما يندرج في هـذا الكلّي ـ لا من الأنواع ولا من الأعيان المعيّنة به، بل العلم بها أبين من العلم بهذه الكلية. بل إذا أرادوا أن يثبتوا أنّ الضدّين لا يجتمعان قالوا: المراد بالضدين (٣٧٠) هما الوصفان الوجوديان اللذان لا يجتمعان في محل واحد، كالسواد والبياض. فيعود الأمر إلى تعريفهم مرادهم بهذا اللفظ. وأمّا بيان ما دلّ عليه من المعاني المعقولة فلا يحتاج إلى الاستدلال عليـه بالكلّي. وكذلك في النقيضين، وكذلك في الشرط والمشروط، والعلّة والمعلول، وسائر هذه الأمور الكلية.

إبطال القول باقتران العلّة والمعلول في الزمان

ولهـذا من لم يُحكم معرفـة هذا وإلاّ التبست عليـه المعقولات ودخـل عليه غلطهم ـ سواء كانـوا قد غلطوا هم في التصوّر، وهو الغالب على أئمّتهم؛ أو كانـوا يقصدون التغليط، كما يفعله بعضهم.

مثال ذلك أنّه إذا قيل لهم في مسألة حدوث العالم: «كيف يكون العالم مفعولاً مصنوعاً للرب وهو مساوق له أزلاً وأبداً، مقارن له في الزمان؟ هذا ممّا يعلم فساده بضرورة العقل، فإنّ المفعول لا يكون مقارناً للفاعل في الزمان» قالـوا: «بل هـذا ممكن. وهو أنّ تقدُّمَ العلّة على المعلول تقدّماً عقليا لازماً كتقدّم حركة اليد على حركة الخاتم الذي فيها، وتقدّم الشمس على الشعاع، وتقدّم الحركة على الصوت النـاشيء عنها». ثمّ إن كـان ممّن تكلّم في العلّة والمعلول المذكـور في الصفات والأحوال، وهو يقول «العلم علّة كون العالم عالماً» كما يقوله مثبتوا الأحوال من النظّار كالقاضي أبي بكر، وأبي المعالي في أوّل قوليه، والقاضي أبي يعْلى، وأمثالهم. فإنّه قد ألّف أنّ العلّة والمعلول متلازمان مقترنان، فلا يَستنكر (٣٧١) مثل هذا هنا.

ولهذا غلط بسبب متابعتهم في هذا طوائف من الفقهاء في الفقه، كأبي المعالي وأتباعه أبي حامد والرافعي[1] وغيرهم. فادّعوا شيئاً خالفـوا فيه جميـع أئمّة الفقـه

---

(١) الرافعي: هو الإمام أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل بن الحسن القزويني الرافعي، مجتهد زمانه في المذهب الشافعي، توفى سنة ٦٢٣هـ. من أكبر تصانيفه =

المتقدّمين من أصحاب الأئمّة الأربعة وغيرهم، ولم يقله الشافعي ولا أحد من أئمّة أصحابه، ولا غيرهم. وهو أنّه إذا قال لامرأته «إذا شربتِ، أو زنيت، أو فعلت كذا فأنتِ طالق»، وقصده أن يقع بها الطلاق إذا وجد ذلك الشرط، أو قال «إذا أعطيتني ألفاً فأنتِ طالق»، أو قال «إذا طلقتك فأنت طالق طلقة أخرى»، أو «إذا وقع عليك طلاقي فأنت طالق»، أو قال مثل ذلك في العِتق، فزعموا أنّ الحكم المعلّق بشرط. يقع هو والشرط معاً في زمن واحد بناءً على أنّ الشرط علّة للحكم، والمعلول يقارن العلّة في الزمان.

وهذا خطأ شرعاً، ولغةً، وعقلاً. أمّا الشرع، فإنّ جميع الأحكام المعلّقة بالشروط لا تقع شيء منها إلّا عقيب الشروط، لا تقع مع الشروط. والفروع المنقولة عن الأئمّة تبيّن ذلك. وأمّا لغة فإن الجزاء عند أهل اللغة يكون عقب الشرط وبعده، ولا يكون الجزاء مع الشرط في الزمان. ولهذا قد يكون الجزاء ممّا يتأخّر زمانه، كقوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * ومَنْ يَعْمَل مِثقال ذرّةٍ شرّاً يره﴾[1]. وفي النذر إذا قال «إن شفى الله مريضي فعليّ صوم سنة» فلا يجب عليه الصوم إلّا بعد الشفاء، لا مقارناً للشفاء، ولا في زمن (٣٧٢) الشفاء. وكذلك إذا قال «إن سلّم الله مالي الغائب»، وكذلك إذا قال «من ردّ عبدي الآبق» أو «بنىٰ لي هذا الحائط» ونحو ذلك. وأيضاً فهذا يذكر بحرف الفاء، والفاء للتعقيب يوجب أن يكون الثاني عقيب الأوّل، لا معه. وأمّا عقلا، فلأنّ الأوّل هنا كالفاعل الموجب للثاني. ولا يعرف قط أنّ الفاعل يقارنه مفعوله.

وما ذكروه من اقتران العلّة العقلية لمعلولها، كـ «العلم» و«العالمية»، فجوابه أنّه عند جماهير العقلاء ليس هنا علّة ومعلول، بل العلم هو العالمية. وهذا مذهب جمهور نظّار أهل السنّة والبدعة، وهو نفي الأحوال، فلا علّة ولا معلول. وإن جعلت المعلول «الحكم بكونه عالماً» و«الخبر عنه بكونه عالماً» فهذا قد يتأخّر عن العلم. وعلى قول من أثبت الحال هو يقول: إنها ليست موجودة ولا معدومة، فليست نظير المعلولات الوجودية.

= الشرح الكبير المسمّى «فتح العزيز في شرح الوجيز ـ للغزالي». قال النووي: لم يصنّف في مذهب الشافعي أكمل من كتاب الرافعي. طبع إلى باب الإجارة من البيوع في مجموعة ثلاثة كتب، هي «المجموع شرح المهذب» للنووي، و«فتح العزيز» هذا، و«التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير» لابن حجر العسقلاني، بمصر سنة ١٣٤٤ ـ ١٣٥٢ هـ، في ١٢ مجلداً كبيراً ولم يتم.

(١) الزلزال ٩٩ / ٧ ـ ٨.

وأيضاً فهؤلاء يقولون: إنّ العالم فاعل للعالمية، ولا هو جاعل العالمية. ولا هذا عنده من باب تأثير الوجود كالأسباب والعلل. فإنّ كونه عالماً لازم للعمل بما يلزم العلم أنّه علم، ليس هذا مثل كون قطع الرقبة سبباً للموت، ولا كون الأكل سبباً للشبع، من الأسباب التي خلقها الله. فكيف بالأسباب التي يصنعها العباد، كقوله «إذا زنيت فأنت طالق»؟ فهنا علق حادثاً بحادث، وحكم بكون ذلك الأوّل سبباً للثاني. فأين هذا من العلم والعالمية؟ وإنّما غرّهم الاشتراك في لفظ «العلّة».

وكذلك المتفلسفة، (٣٧٣) ليس في جميع ما مثّلوا به علّة فاعلة قارنت مفعولها في الزمان. فحركة اليد ليست هي الفاعلة لحركة الخاتم، بل المحرّك لهما واحد. ولكن حركتهما متلازمة لاتصال الخاتم باليد، كحركة بعض اليد مع بعض، كما يقال «حرّكت يدي فتحرك الخاتم»، وكما يقال «حرّكت كفي فتحرّكت أصابعي»، وليست حركة الكف فاعلة لحركة الأصابع. وإن قدر أنّها بعدها لم يُسلم اقترانهما في الزمان، بل تكون كأجزاء الزمان المتصل بعضها ببعض، فإنّه لا فصل بينها وإن كان الجزء الثاني متصلاً بالأوّل. كذلك أجزاء الحركة، كحركة الظل وغيره، كلّ جزء منها يحدث بعد الآخر وفي الزمان الذي يلي حركة الجزء الأوّل. فأمّا أن يقال «الحركتان وجدتا معاً، وإحداهما فاعلة للأخرى» فهذا باطل.

وأيضاً فإنّ المعروف أنّه إذا قيل «حرّكتُ يدي فتحرك خاتمي أو المفتاح في كُمي» ونحو ذلك إذا تحرّك بحركة تخصّه، مثل أن يكون الخاتم ملقى، فإذا حرّك يده عَلِق في يده فتحرّك. وهذه الحركة بعد حركة اليد في الزمان. وأمّا إذا كان الخاتم متصلاً بالإصبع ثابتاً فيها، وإنّما يتحرّك كما تتحرّك الأصابع، فالمحرّك للجميع واحد. ولو كان الإنسان نائماً أو ميّتاً، فرفع رجُلٌ يده وفيها الخاتم، لكانت أيضاً متحرّكة بحركة اليد، وهي حركة واحدة شملت الجميع لاتصال بعضه ببعض. ليس هنا حركتان إحداهما سبب الأخرى، فضلاً عن أن تكون فاعلة لها. ومن قال في مثل هذا «حرّكتُ يده فتحرّك خاتمه» فإنّما هو كقوله «فتحرّكت اليد». فإنّما يريد بذلك أنّ الحركة شملت الجميع، ولم يرد بذلك أنّ حركة اليد كانت سبباً للحركة الأولى. ولا نعرف عاقلاً يقول هذا ويقصد هذا. وإن قُدّر أنّه وجد فليس قوله حجة على سائر العقلاء. ومن رفع يد ميّت أو نائم وفيها خاتم لم تكن حركة بعض ذلك سببا لبعض، بل الجميع موجود في زمان واحد وسبب واحد.

فبطل أن يكون في الوجود سبب يقارن مسبّبه في الزمان، بل لا يكون إلاّ قبله. فكيف بالفعل المستقل؟ وإنّما الذي يقارن الشيء في الزمان شرطه. وتقدّم الواحد

على الإثنين هو من هذا الباب، لا من باب تقدّم الشرط على المشروط[1]. . . وحركة الخاتم مع اليد هي من باب المشروط مع الشرط، ليست من باب المفعول مع الفاعل[2]. ولكن لفظ «العلّة» فيه إجمال[3].

وكذلك الصوت مع الحركة. فإنّ الصوت يحدث عقب الحركة، وغايته أن يكون معها كالجزء الثاني من الحركة مع الأوّل، والحركة المتصلة، والزمان المتصل، ليس بعضه مع بعض في الزمان. فغاية الصوت مع الحركة أن تكون كذلك. وكذلك الشعاع مع ظهور الشمس، مع أنّ الشمس ليست فاعلة للشعاع، بل الشعاع يحدث في الأرض إذا قابل الشمس ما ينعكس الشعاع عليه. وكذك الحركة ليست هي الفاعلة للصوت، ولكن الشمس شرط في الشعاع، والحركة شرط في الصوت.

وأمّا الفاعل يبدع (٣٧٤) مفعوله ويكون مقارناً له في الزمان فهذا لا يوجد قط. ولكن لفظ «العلّة» فيه إجمال. فـ «العلّة الفاعلة» شيء، و«العلّة التي هي شرط» شيء آخر. والشرط قد يقارن المشروط في زمانه بخلاف الفاعل، فإنه لا بد أن يتقدم فعله على المعيّن. وإذا قُدّر أنّه لم يزل فاعلاً فكلّ جزء من أجزاء الفعل مسبوق بجزء آخر. وإن كان نوع الفعل لم يزل فلا يتصوّر أن يكون فعله (لعلّه: فعل) أو مفعول معيّن مع الله أزلاً وأبداً. وإن قيل إنّه لم يزل فاعلاً بمشيئته فدوام نوع الفعل شيء، ودوام الفعل المعين والمفعول المعيّن شيء آخر.

والذي أخبرت به الرسل، ودلّت عليه العقول، واتفق عليه جماهير العقلاء من الأوّلين والآخرين، أنّ الله خالق كلّ شيء، وأنّ كل ما سواه فهو مخلوق له. وكلّ مخلوق محدَث مسبوق بالعدم. وأمّا تغيير هؤلاء اللفظ «المحدَث» وقولهم إنّا نقول «إنّه محدَث حدوثاً ذاتياً بمعنى أنّه معلول، فهذا من تحريف الكلم عن مواضعه. فإنّ «المحدَث» معلوم أنّه قد كان بعد أن لم يكن، وأنّه مفعول أحدثه محدِث إحداثاً. وما لم يزل ولا يزال فلا يسمّيه أحد العقلاء في لغة من اللغات «محدثاً»، بل ولا يقول أحد من العقلاء أنّه «مفعول» «مصنوع» «مخلوق»، ولا يقول أحدٌ أنّه «ممكن يمكن وجوده ويمكن عدمه» إلاّ هذه الشرذمة من الفلاسفة.

الميزان العقلي هو المعرفة الفطرية للتماثل والاختلاف

وهذه الأمور مبسوطة في مواضعها، وإنما المقصود هنا أنّهم إذا عدلوا عن

---

(١) ههنا جملة مضطربة المعنى غير مرتبطة، وهي «وأمّا تقدّم الفاعل المعلول فهو تقدّم الفاعل»، رأينا حذفها من المتن أولى.

(٢) ـ (٣) هذه الجملة لا يظهر لها مناسبة في هذا المحل، وتكرّرت بعد أسطر مع المناسبة.

المعرفة الفطرية العقلية للمعيّنات إلى أقيسة (٣٧٥) كلية وضعوا ألفاظها وصارت مجملة تتناول حقاً وباطلاً حصل بها من الضلال ما هو ضد المقصود من الموازين، وصارت هذه الموازين عائلة، لا عادلة، وكانوا فيها من المطفِّفين الذين ﴿إذا اكتالُوا على الناس يَسْتَوفُونَ * وإذا كالُوهم أو وَزَنُوهُم يَخْسِرون﴾(١). وأين البخس في الأموال من البخس في العقول والأديان؟ مع أنّ أكثرهم لا يقصدون البخس، بل هم بمنزلة من قد ورث موازين من أبيه يزن بها تارة له وتارة عليه، ولا يعرف أهيَ عادلة أم عائلة؟

والميزان التي أنزلها الله مع الكتاب حيث قال الله تعالى: الذي أنزل الكتٰب بالحق والميزان، وقال: لقد أرسلنا رسلنا بالبينٰت وأنزلنا معهم الكتٰب والميزان، هي ميزان عادلة تتضمّن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوّي بين المتماثلَين ويفرّق بين المختلفَين بما جعله الله في فِطَر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف.

فإن قيل: إذا كان هذا ممّا يعرف بالعقل فيكف جعله [الله] تعالى ممّا أرسلت به الرسل؟ قيل: لأنّ الرسل ضربت للناس الأمثال العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف. فإنّ الرسل دلّت الناس وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل، ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدلّ بها على المطالب الدينية. فليست العلوم النبوية مقصورة على مجرّد الخبر، كما يظنّ ذلك من يظنّه من أهل الكلام، ويجعلون ما يعلم بالعقل قسيماً للعلوم النبوية. بل الرسل - صلوات الله عليهم - بيّنت العلوم العقلية التي بها يتمّ دين الناس علماً وعملاً، وضربت الأمثال. فكملت الفطرة بما نبّهتها عليه وأرشدتها ممّا كانت الفطرة معرضة عنه، أو كانت الفطر (٣٧٦) قد فسدت بما حصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة فأزالت ذلك الفساد وبيّنت ما كانت الفطرة معرضة عنه، حتى صار عند الفطرة معرفة الميزان التي أنزلها الله وبيّنها رسله.

والقرآن والحديث مملوء من هذا. يبيّن الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، ويبيّن طريق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، وينكر على من يخرج عن ذلك، كقوله: ﴿أم حَسِبَ الذين اجترَحُوا السَّيِّئات أنْ نَجعَلَهم كالذين ءامنوا وعملوا الصَّٰلِحٰت سواءً محياهم ومماتُهم ساء ما يحكمون﴾(٢). وقوله: ﴿أَفَنَجْعَلُ المسلمين كالمجرمين * ما لكم كيف تحكمون﴾(٣). هذا حكم

(١) المطففين ٨٣ / ٢ - ٣.
(٢) الجاثية ٤٥ / ٢١.
(٣) القلم ٦٨ / ٣٥ - ٣٦.

جائر، لا عادل، فإنّ فيه تسوية بين المختلفين. وقال: ﴿أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصَّـٰلحـٰت كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتّقين كالفجّار﴾(١). ومن التسوية بين المتماثلين قوله: ﴿أكُفّاركُمْ خيرٌ من أولٰئكم أمْ لَكُمْ بَرآءة في الزُّبُرِ﴾(٢). وقوله: ﴿أم حسبتم أن تـدخلوا الجنّة ولَمَّـا يَأتِكُم مَثَـلُ الذين خَلَوا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَـأسآء والضَّـرَّآءَ وَزُلْزِلُوا﴾(٣).

والقرآن مملوء من ذلك، لكن ليس هذا موضعه. وإنّما المقصود التنبيه على جنس الميزان العقلي، وأنّها حقٌّ كما ذكر الله في كتابه. وليست هي مختصة بمنطق اليونان وإن كان فيه قسط منها. بل هي الأقيسة الصحيحة المتضمنـة التسويـة بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، سواء صيغَ ذلك بصيغة «قياس الشمول» أو بصيغة «قياس التمثيل». وصِيَـغُ «التمثيـل» هي الأصـل وهي أكمـل، والميـزان: القـدر المشترك، وهو الجامع، وهو الحدّ الأوسط.

وإنزاله تعالى (٣٧٧) الميزان مع الرسل كإنزاله الإيمان ـ وهو الأمانة ـ معهم. والإيمان لم يحصل إلاّ بهم، كما قال تعالى: ﴿وكذلك أَوْحَيْنَا إليكَ روحاً من أمرنا ما كنتَ تدري ما الكتـٰبُ وَلاَ الإيمانَ وَلٰكِنْ جَعَلْنٰهُ نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنّك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾(٤). وفي الصحيحين عن حُذَيْفَةَ بن اليمَان قال: حدّثنا رسول الله ﷺ حديثين قد رأيت أحدهما وأنا أنتظر الآخر. حدّثنا «أنّ الأمانَة نزلت في جَذْرِ قلوب الرجال، فعلموا من القـرآن وعلموا من السنّـة». وحدّثنـا عن رفع الأمانة، قال: «ينامُ الـرجل النـومة فتُقبض الأمـانة من قبله، فَيَـظَلّ أثرهـا مثل [أثـر] الوَكْتِ. ثمّ ينامع الرجل النومة فتقبض الأمانـة من قلبه، فيَـظَلُّ أثرهـا مثل [أثـر] المَجـل كَجَمرٍ دَحْرَجْتَهُ على رِجْلِكَ فَنَفِطَ، فتراهُ مُنْتَبِراً وليس فيه شيء»(٥) فقد بيّن في هذا الحديث أنّ الأمانة، التي هي الإيمان، أنزلها في أصل القلوب، فإنّ الجَذْر هو الأصل. وهذا إنّما كان بواسطة الرسل لمّا أخبروا بما أخبروا به، فسُمع ذلك، [فـ]

(١) ص ٣٨ / ٢٨.
(٢) القمر ٥٤ / ٤٣.
(٣) البقرة ٢ / ٢١٤.
(٤) الشورى ٤٢ / ٥٢.
(٥) الحديث أخرجه الشيخان كما قال رحمه الله. وله بقية لم يذكرها، أخرجه البخاري بتمامه في =

أَلْهَمَ الله القلوبَ الإيمانَ وأنزله في القلوب.

وكذلك أنزل الله سبحانه الميزان في القلوب لما بيّنت الرسل العدل وما يوزن به عرفت القلوب ذلك. فأنزل الله على القلوب من العلم ما تزن به الأمور حتّى تعرف التماثل والاختلاف، وتضع من الآلات الحسيّة ما يحتاج إليه في ذلك، كما وضعت موازين النقدَيْن، وغير ذلك. وهذا من وضعه تعالى الميزان. قال تعالى: ﴿والسماءَ رفعها ووضع الميزان * ألاَّ تَطْغَوا في الميزان * وأقيموا الوزن بالقسط ولا تُخْسِروا والميزان﴾[1]. قال كثير من المفسّرين: هو «العدل»، وقال (٣٧٨) بعضهم «ما يوزن به ويعرف العدل». وهما متلازمان.

الوجه الثامن
ليس عندهم برهان على علومهم الفلسفية

إنّهم كما حصروا اليقين في الصورة القياسية حصروه في المادة التي ذكروها من القضايا الحسيات، والأوليات، والمتواترات، والمجرّبات، أو الحدسيات. ومعلوم أنّ لا دليل على نفي ما سوى هذه القضايا، كما تقدّم التنبيه عليه.

ثمّ مع ذلك إنّما اعتبروا في «الحسيّات» و«العقليات» وغيرهما ما جرت العادة باشتراك بني آدم فيه، وتناقضوا في ذلك. وذلك أنّ بني آدم إنّما يشتركون كلّهم في بعض المرئيات وبعض المسموعات. فإنّهم كلّهم يرون عين الشمس، والقمر، والكواكب؛ ويرون جنس السحاب، والبرق، وإن لم يكن ما رآه هؤلاء من ذلك هو ما يراه هؤلاء. وكذلك يشتركون في سماع صوت الرعد. وأما ما يسمعه بعضهم من كلام بعض وصوته فهذا لا يشترك بنو آدم في عينه، بل كل قوم يسمعون ما لم يسمع غيرهم. وكذلك أكثر المرئيّات، فإنّه ما من شخص ولا أهل درب، ولا مدينة، ولا إقليم، إلاّ ويرون من المرئيات ما لا يراه غيرهم، وأمّا الشم، والذوق، واللمس، فهذا لا يشترك جميع الناس في شيء معيّن فيه، بل الذي يشمونه هؤلاء ويذوقونه

= «الرقاق» وفي «الفتن» ببعض الاختلاف في اللفظ. و«الوكت»: سواد في اللون من «وكت الكتاب: نقطه». و«المجل»: أثر العلم في الكف، وهو كون الماء بين الجلد واللحم من كثرة العمل. و«نفط»: صار منتفطاً، وهو «المنتبر». يقال: «انتبر الجرح وانتفط» إذا ورم وامتلأ ماء. واستعمل «نفط» بالتذكير للرجل باعتبار «العضو».

(١) الرحمن ٥٥ / ٧ - ٩.

ويلمسونه ليس هو الذي يشمّه ويذوقه ويلمسه هؤلاء. لكن قد يتّفقان في الجنس لا في العين كما يتّفقون في شرب جنس الماء ومسّ جنس النساء.

وكذلك ما يعلم بالتواتر، والتجربة، والحدس. فإنّه قد يتواتر عند هؤلاء ويجرّب هؤلاء ما لم يتواتر عند غيرهم ولم يجرّبوه. ولكن قد يتّفقان في الجنس، كما يجرّب قوم بعض الأدوية ويجرّب الآخرون جنس تلك الأدوية فيتّفق في معرفة الجنس، لا في معرفة عين المجرّب.

(٣٧٩) ثمّ هم مع هذا يقولون في المنطق: «إنّ المتواترات، والمجرّبات، والحدسيات، تختصّ بمن علمها، فلا يقوم منها برهان على غيره». فيقال لهم: وكذلك المشمومات والمذوقات، والملموسات. بل اشتراك الناس في المتواترات أكثر. فإنّ الخبر المتواتر ينقله عدد كثير، فيكثر السامعون له. ويشتركون في سماعه مع العدد الكثير، لا سيّما إذا كان العدد الكثير مئين وألوفاً فبطائفة من هؤلاء يحصل العلم المتواتر. فإذا نقل هؤلاء لقوم، وهؤلاء لقوم، وحصل العلم المتواتر لأمم لا يحصى عددهم إلاّ الله. بخلاف ما يدرك بالحواس فإنّه يختصّ بمن أحسّه. فإذا قال «رأيتُ» أو «سمعت» أو «ذقت» أو «لمست» أو «شممت» فكيف يمكنه أن يقم من هذا برهاناً على غيره؟ ولو قُدر أنّه شاركه في تلك الحسيات عدد فلا يلزم من ذلك أن يكون غيرهم أحسّها. ولا يمكن علمها لمن لم يحسّها إلاّ بطريق الخبر. فإذا ادّعوا أنّ «الخبر المتواتر مختصّ بالحسيات. فلا يقوم به البرهان على المنازع» فالحسّيات أعظم اختصاصاً، فيلزم أن لا يقوم بها برهان على المنازع. وليس في الحسّيات أكثر اشتراكاً من «الرؤية» فإنّ الناس يشتركون في رؤية الأنوار العلوية، كالشمس والقمر والكواكب، ولكن مواد البرهان لا يختص بذلك.

وإن قالوا: «الحسيات تحصل [بـ] الاشتراك في جنسها، كاشتراك الناس في معرفة الألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، وإن لم يكن عين ما أحسّه هؤلاء هو عين ما أحسه هؤلاء، لكن اشتراكاً في الجنس» قيل: والمتواترات (٣٨٠) والمجريات قد يشتركون في جنسها كما تقدّم. بل وجود الشبع والريّ عقيب الأكل والشرب هو من المجريات، والناس يشتركون في جنسه. وكذلك وجود اللذة بذلك، وبالجماع وغير ذلك، بما إذا فعله الإنسان وجود عقيبه أثراً من الآثار، ثم يتكرّر ذلك حتّى يعلم أنّ ذاك سبب هذا الأثر. فهذا هو التجربيات.

والقضايا الظنّية أصلها التجربيات، وهو من هذا الباب. فإنّ المراد أنّه إذا استعمل الدواء الفلاني وجد زوال المرض، أو حصل به ألم المرض. فوجود المرض

بهذا ووجود زواله بهذا هو من التجربيات. وكذلك الآلام واللذات التي تحصل بالمشمومات، والمسموعات، والمرئيات، والملموسات، فإنّ الحسّ ينال كذا، ويرى هذا، ويسمع هذا، ويذوق هذا، ويلمس هذا. ثمّ وجود اللذة في النفس هو من الوجديات المعلومة بالحسّ الباطن، وهو من جنس الحسيات الظاهرة.

وأما الاعتقاد الكلي القائم في النفس من أنّ هذا الجنس يحصل به اللذة، وهذا الجنس يحصل به الألم، فهذا من التجربيات، إذ الحسيات الظاهرة والباطنة ليس فيها شيء كلّي. فالقضاء الكلّي الذي يقوم بالقلب هو مركّب من الحسّ والعقل، وهو التجربيات، كما في اعتقاد حصول الشبع والريّ بما يعرف من المأكولات والمشروبات، والموت والمرض بما يعرف من السموم القتّالة والأسباب الممرضة، وزوال ذلك بالأسباب المعروفة. وكلّ هذا من القضايا التجربية. فالحس به تعرف الأمور المعيّنة، ثمّ إذا تكرّرت مرّة بعد مرّة أدرك العقل أنّ هذا بسبب القدر المشترك الكلّي، فقضى قضاء كلّياً أن هذا يورث اللذة الفلانية، وهذا يورث الألم الفلاني.

(٣٨١) والحَدْسِيّات هي كذلك. فبالحس يعرف أعيانها، ثمّ يتكرّر فتعلم بالعقل القدر المشترك. لكن ذلك التكرّر لا يكون بفعل الإنسان، بل هو كما يعرف من الأمور السماوية، مثل أن يرى اختلاف أنوار القمر عند اختلاف مقابلته للشمس، فَيَحْدِسُ أنّ ضوءه مستفاد منها. ومثل ما يرى الثوابت لا تختلف حركتها بالطول والعرض، بل حركتها حركة واحدة. فيحدس أنّ فلكها واحد، وإلّا فيجوز أن يكون لكلّ واحد فلكاً حركته مثل حركة الآخر. ومثل ما يرى اختلاف حركات السبعة، فيحدس عن اختلاف أفلاكها. وهذا يسمّى في اللغة «تجربيات». وكثير منهم أيضاً يسمّيه «تجربيات»، ولا يجعل قسماً غير «المجرّبات».

وبالجملة الأمور العادية، سواء كان سبب العادة إرادة نفسانية أو قوّة طبيعية، فالعلم بكونها كلية هو من التجربيات، أو الحدسيات ـ إن جُعلت نوعاً آخر. حتّى العلم بمعاني اللغات هو من الحدسيات. فإنّ الإنسان يسمع لفظ المتكلّم، ثمّ قد يعلم مراده المعيّن بإشارة إليه أو بقرينة أخرى، ثمّ إذا تكرّر تكلّمه بذلك اللفظ مرّة بعد مرّة وهو يريد به ذلك المعنى علم أنّ هذه عادته الإرادية، وهو إرادة هذا المعنى بهذا اللفظ إذا قصد إفهام المخاطَب، وهذا ممّا يسمّونه «الحدسيات» إذ ليس كلام (٣٨٢) المتكلّم موقوفاً على اختيار المستمع. وهو من التجربيات العامة، فإنّ السمع إنّما عُرف به الصوت، والمعنى المعيّن قد يُفهم أوّلاً بأسباب متعدّدة. إمّا كون هذا المتكلّم من عادته ولغته أنّه إذا تكلّم بهذا اللفظ أراد ذلك المعنى فهذا من هذا

الباب. وكذلك سائر مايعلم من عادات الناس، وعـادات البهائم، وعـادات سائـر الأعيان، هو من هذا الباب.

وقد يعلم أحد الشخصين بعادة نظيره. فإذا كان من عادة شخص إذا قال أو فعل أمراً أراد به شيئاً، ورأى نظيره يقول ذلك أو يفعله، فقد اعتقد أنّه أراد ما أراد، لأنّ العـادة عـرف أنّهـا للنوع، لا للشخص، كعادة الناس في اللغـات والأفعـال، من العبادات وغير العبادات. فإذا رأى الرجل يدخل المسجد قرب صلوٰة الجمعة وعليه أهْبَة أهل الصلوٰة اعتقد أنّه يدخله للصلوٰة، لأنّ هذا عادة هذا النوع. وكذلك إذا رأى قاعداً في محلّ التطهير شارعاً فيما يشرع فيه المتطهّر عرف أنّه يتطهّر. ثمّ العاديات قد تنتقض، وقد يعلم ما يفعله الفاعل من العلم بصفاته، ويعلم صفاته من أفعاله. لكن ذاك من باب الاستدلال النظري العقلي، وهو الاستدلال بالملزوم على اللازم. فليس ذاك من هذا.

كون علم الهيئة من المجرّبات

فعامة ما عند الفلاسفة بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة ذلك الموجود، وهو ممّا يسمّونه «الحدسيات». وعامة ما عندهم من العلوم العقلية (٣٨٣) الطبيعية، والعلوم الفلكية كعلم الهيئة، فهو من هذا القسم من «المجرّبات» إن كان علماً. فإنّ هذه لا يقوم فيها «**برهان على المنازع**». فليس عند القوم برهان على المنازع. وأيضاً فإنّ كون هذه الأجسام الطبيعية جُرِّبت، وكون الحركات الفلكية جربت، لا يعرفه أكثر الناس إلاّ بالنقل، والتواتر في هـذا قليل. وإنّما الغاية أن تنتقل التجربة في ذلك عن بعض الأطبّاء، أو بعض أهل الحساب.

وعلم الهيئة الذي هو أعظم علومهم الرياضية العقلية، الذي جعل أرسطو أهله أئمّة الفلاسفة وعِلمَهم أصلَ الفلسفة، فإنه منه تعرف عدد الأفلاك وحـركاتها. وإلاّ فالحسّ لا يرى إلاّ حركة الأجسام المعيّنة، فيرى الشمس متحرّكة، والقمر متحركاً، والكواكب متحرّكة. هذا الذي يعلم بالحس. وأمّا كون هذه مركوزة في أفلاك متحرّكة فهذا إنّما يعلمونه من علم الهيئة. والعلم بأنّ بعض الأفلاك فوق بعض علموه بكسوف الأسفل الأعلى فلما رأوا القمر يكسف سائرها استدلّوا بذلك على أنّه تحت الجميع. ولما رأوا زحل لا يكسف شيئاً والجميع تكسفه استدلّوا بذلك على أنّه فوق الجميع. وكذلك كون الثوابت في الثامن ادّعوا علمه بأنّها لا تكسف شيئاً بل قد يكسفها غيرها. وأمّا أفلاكها فاستدلوا عليها بالحركات.

والعلم بقدر حركاتها وبكسوف بعضها لبعض ونحو ذلك مداره على الأرصاد وغايته أنّ بعض الناس (٣٨٤) رأى هذا، فأخبر به غيره. وليس هذا خبراً متواتراً، بل غالبه خبر واحد. ثمّ إنّ الأرصاد يقع فيها من الغلط ما هو معروف. ولهذا اختلفت أرصاد المتقدّمين والمتأخّرين في حركة الثوابت ـ هل تقطع درجة فلكية في مائة سنة، أو في ستة وستين وثلثي سنة كما زعمه أهل الرصد المأموني. ولمّا أخبرهم اهل الهيئة بحركة الفلك استدلوا بذلك على أنّ لها نفساً تحركه بالإرادة، لأنّ حركته دوريّة ليست طبيعية. واستدلوا على عدد النفوس التسعة بالأفلاك التسعة، وعلى العقول العشرة بالأفلاك التسعة مع العقل العاشرة الذي هو أوّل صادر عن «واجب الوجود». وجعلوا الفلك يتحرّك للتشبه بالعلّة الأولى ليخرج ما فيه من الأيون والأوضاع. وغاية الفلسفة عندهم التشبه بالعلّة الأولى بحسب الإمكان. فهذا هو العلم الإلٓهي الذي هو الفلسفة الأولى والحكمة العليا. وفيه من المقدّمات الضعيفة ما ليس هذا موضع بسطه.

وإنّما المقصود أنّ مبناه على قضايا يخبر بها بعض الناس عن قضايا حدسية. فإذا قالوا: إنّ هذه لا يقوم فيها برهان على المنازع، والقضايا الطبيعية مبناها على ما ينقله بعض الناس من التجارب، فإذا لم يكن في هذا ولا هذا برهان لم يكن عند القوم برهان على ما يختصون به. وأمّا ما يشتركون فيه هم وسائر الناس فهذا ليس مضافاً إليهم، ولا هو من علمهم. فأين البرهان على العلوم الفلسفية؟ مع العلم بأنّ العاديات التي هي عامة علومهم الكلية (٣٨٥) منتقضة، كما بيّناه في غير هذا الموضع. فنحن نعلم أنّه ليس معهم في عامة ما يدّعونه «برهانياً» برهان يقيني. ولكن مع هذانذكر بعض تناقضهم.

سُنَّة الله التي لا تنتقض بحال

ولكن العادة التي لا تنتقض بحال ما أخبر الله أنّها لا تنتقض، كقوله تعالى: ﴿لَئن لم يَنْتَهِ المُنَفِقُونَ والذِينَ في قلوبهم مَرَضٌ والمُرْجِفُونَ في المدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِم ثمّ لا يُجاورونَكَ فيها إلّا قليلاً * مَلْعونين أيْنَمَا ثُقِفُوا أُخذُوا وَقُتِلوا تَقْتِيلاً * سُنَّةَ الله في الذين خَلَوا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تجِدَ لِسُنَّةِ الله تَبْدِيلاً﴾[1]. وقال: ﴿ولَو قَتَلَكُمْ الـذين كَفَروا لَوَلَّوُا الأدبار ثمّ لا يَجِدُونَ وَلِيّاً ولا نَصِيرا * سُنَّةَ الله التي قدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ

---

(١) الأحزاب ٣٣ / ٦٠ ـ ٦٢.

تَجِدَ لِسُنَّةِ الله تَبْدِيلاً﴾[1]. وقال: ﴿وأَقْسَمُوا بـالله جَهْدَ أَيْمَـانِهِمْ لَئِنْ جاءَهُمْ نَـذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدىٰ مِنْ إحْدَىٰ الأُمَم فلمّا جاءَهُم نَذِيرٌ ما زادهُمْ إلاّ نُفُوراً * اسْتِكْبَاراً في الأَرْضِ وَمَكْـرَ السَّـيِّءِ وَلاَ يَحِيقُ المكرُ السَّـيِّءُ إلاّ بـأهلِهِ فَهَلْ يَنْـظُرونَ إلاّ سُنَّتَ الأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ الله تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِد لِسُنَّتَ الله تَحْوِيلاً﴾[2].

فهذه سنّة الله وعـادته في نصـر عباده المؤمنين ـ إذا قـاموا بـالواجب ـ على الكافرين، وانتقامه وعقوبته للكافرين الذين بلّغتهم الرسل بعذاب من عنده أو بأيدي المؤمنين. هي سنّة الله التي لا توجد منتقضة قط. لما قال قبل هذا: ﴿ما كان على النبي من حرَجَ فيما فَرَضَ الله له سنّة الله في الذين خلَوا من قبل وكان أمرُ الله قَدَراً مّقدوراً﴾[3]. لم يقل هنا «ولَنْ تَجِد» لأنّ هذه سنّة شرعية لا ترى بالمشاهدة، بل تعلم بالوحي. بخلاف نصره للمؤمنين وعقوبته للمنذرين، فإنّـه أمر مشـاهَد (٣٨٦) فلن يوجود منتقضاً.

وقد أراد بعض الملاحدة كالسُّهْرَوَرْدِي المقتول في كتابه «المبدأ والمعاد» الذي سمّاه «الألواح العِمادِيّة»[4] أن يجعل له دليلاً من القرآن والسنّة على إلحاده. فاستدلّ بهذه الآية على أنّ العالم لا يتغيّر، بل لا تزال الشمس تطلع وتغرب لأنّها عادة الله. فيقال له: انخراق العادات أمر معلوم بالحس والمشاهدة بالجملة. وقد أخبر في غير موضع أنّه سبحانه لم يخلق عبثاً وباطلاً، بـل لأجل الجـزاء. فكان هـذا من سنّته الجميلة، وهو جزاؤه الناس بأعمالهم في الدار الآخرة، كَما أخبـر به من نصـر أوليائـه وعقوبة أعدائه. فبعث الناس للجزاء هو من هذه السنة. وهو لم يخبر بأنّ كلّ عادة لا تنتقض، بل أخبر عن السنّة التي هي عواقب أفعال العباد بإثابـة أولياءه ونصـرهم على الأعداء. فهذه هي التي أخبر أنّه لن يوجد لها تبديل ولا تحويل، كما قال: ﴿فهل يَنْظُرون إلاّ سنّت الأوّلِينَ فَلَنْ تَجِد لسنّت الله تبديلاً وَلَنْ تَجِد لِسُنّت الله تحويلاً﴾[5].

وذلك لأنّ العادة تتّبع إرادة الفاعل، وإرادة الفاعل الحكيم هي إرادة حكيمة،

---

(١) الفتح ٤٨ / ٢٢ ـ ٢٣.
(٢) فاطر ٣٥ / ٤٢ ـ ٤٣.
(٣) الأحزاب ٣٣/ ٣٨.
(٤) «الألواح العمادية»: لشهاب الدين السهروردي المتوفي سنة ٥٨٧ هـ، مختصـر ذكر فيـه أنّ الملك عماد الدين قره أرسلان بن داود أمر بتحرير عجالة في المبدأ والمعاد على رأي الآلهيين فأجاب. ورتّبه على مقدّمة وأربعة ألواح ـ كشف الظنون.
(٥) فاطر ٣٥ / ٤٣.

فتسوّي بين المتماثلات، ولن يوجد لهذه السنّة تبديل ولا تحويل، وهو إكرام أهل ولايته وطاعته ونصر رسله والذين آمنوا على المكذّبين. فهذه السنّة تقتضيها حكمته سبحانه، فلا انتقاض لها، بخلاف ما اقتضت حكمته تغييره. فذاك، تغييره من الحكمة أيضاً ومن سنّته التي لا يوجد لها تبديل ولا تحويل. لكن في هذه الآيات ردّ على من يجعله يفعل (٣٨٧) بمجرّد إرادة تُرجّح أحد المتماثلين بلا مُرجّح. فإنّ هؤلاء ليس عندهم له سنّة لا تتبدّل، ولا حكمة تقصد. وهذا خلاف النصوص والعقول. فإنّ السنّة تقتضي تماثل الآحاد، وأنّ حكم الشيء حكم نظيره، فيقتضي التسوية بين المتماثلات. وهذا خلاف قولهم.

المتواتر عن الأنبياء أعظم من المتواتر عن الفلاسفة

والمقصود هنا الكلام على الفلاسفة. فنقول: معلوم أنّ من شياطينهم من يقول: «المتواترات لا يقوم بها البرهان على المنازع» ليُدخل في ذلك ما تواتر عن الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ من الآيات، والبراهين، والمعجزات، التي بعثوا بها، كما يُدخلون ما أخذ عن الأنبياء من المقبولات.

فيقال لهم: من المعلوم بالاضطرار أنّ تواتر خروج محمد ـ ﷺ ـ ومجيئه بهذا القرآن أعظم عند أهل الأرض من تواتر وجود الفلاسفة كلّهم، فضلاً عمّا يخبرون به من القضايا التجريبية والحَدْسية التي استدلّوا بها على الطبيعيات والفلكيات. وكذلك ما تواتر من سائر معجزاته، وما تواتر من أخبار موسى والمسيح ـ صلوات الله عليهما. هذا معلوم عند الناس أعظم من تواتر وجود أولئك فضلاً عن تواتر ما يخبرون به.

ولهذا صار ظهور الأنبياء ممّا تؤرَّخ به الحوادث في العالم بظهور أمرهم عند الخاصة والعامة. فإنّ التأريخ يكون بالحادث المشهور الذي يشترك الناس فيه ليعرفوا به كم مضى بعده وقبله، كما أنّ النهار يعرف بطلوع الشمس، والشهر بالهلال، لأنّه نور ظاهر يشترك الناس في رؤيته. ولهذا جعل عمر تاريخ المسلمين (٣٨٨) من الهجرة النبوية، فإنّها أظهر أحوال الرسول المشهورة. وهو خروجه من بلد إلى بلد، وبها أعزّ الله الإسلام. وكانت العرب قبل الإسلام تؤرّخ بالحوادث المشهورة، وكذلك الروم، والفرس والقبط، وسائر الأمم، يؤرّخون مثل ذلك. فنحن اليوم إذا أردنا أن نعرف زمان واحد من هؤلاء المتفلسفة قلنا «كان قبل المسيح بكذا وكذا سنة».

بل أرسطو إنّما عرف زمانه لأنّه قد عرف أنّه كان وزير الإسكندر بن فيلبْس

المقدوني، ملك اليونان. وكانوا مشركين يعبدون الكواكب والأصنام، ويعانون السحر ـ أرسطو ومَلكَه وغيرهما. وهذا الإسكندر لما جاء إلى الشام أيّام بني إسرائيل غلب عليهم. فذكروا أنّه طلب أن يكتب في التوراة، فقالوا: «ما يمكن هذا»، فقال: «اجعلوا لي تأريخاً»، فصار التأريخ الرومي الذي تؤرّخ به اليهود والنصارى مؤرَّخاً به. وأرسطو وزيره، فَعُرف وقته من هذا الوجه. وكان قبل المسيح بثلثمائة سنة.

والتواريخ التي تختصّ بها اليهود هي من الأنبياء وأحوال بيت المقدس ـ يقولون: «في البيت الأوّل»، «في البيت الثاني».

ثمّ عرف أرسطو بهذه الكتب المنسوبة إليه، كما عرف بطليموس بـ «المِجسطي»[1]، وكما عرف أبُقْراط[2] وجالينوس[3] بما ينسب إليهما من كتب الطب. وإلاّ، فأيّ شيء هو الذي تواتر عند الناس من أخبار هؤلاء، فضلاً عن أن يتواتر عنهم ما يذكرونه في كتبهم من القضايا التجربية والحدسية. وغاية ما يوجد أن يقول بطليموس: «هذا ممّا رصده فلان»، وأن يقول جالينوس (٣٨٩) «هذا ممّا جرّبته أنا» أو «ذكر لي فلان أنّه جربه» أو نحو ذلك من الحكايات التي ملأ بها جالينوس كتابه. وليس في هذه شيء من المتواتر. وإنّ قدّر أنّ غيره جرّب أيضاً فذاك خبر واحد.

ولكن ما يدعى في تجارب الأطبّاء من الأدوية أقرب إلى التسليم ممّا يدعونه في تجاربهم الرصدية. وذلك لاشتراك كثير من الأطبّاء في تجربة الدواء الواحد. وأيضاً، فلكثرة وجود ما يدّعي فيه التجربة من النبات، وتواطؤ المجرّبين له. وليس كذلك ما يدّعونه من فلسفتهم. فإنّا رأينا تجارب الأطبّاء على غير منوالهم، وعلمنا صدقها كثيراً. وليس القصد إلاّ الإعلام بفساد تأصيلهم. وإلاّ، فالأطبّاء في تجاربهم أسدّ

---

(١) المجسطي: اسم كتاب مشهور في علم الهيئة. ونزيد هنا أنّ إسمه باليوناني «Megale Syntaxis» «مجال سنطاك سيس» (النظام العظيم). فعرّبوه بـ «المجسطي» حتّى جعلوه بالإفرنجي «Almagest» تقليداً للعرب ـ أفاده الدكتور ماكس ما يرهوف في بعض كتبه.

(٢) أبقراط: بالإنجليزية: Hippocrates، أو أبقراط بن أبراقلس، الفيلسوف الطبيب المشهور اليوناني على الأصح، يلقب بـ «أبي الطب». رقّى الطب من درجة خرافية فجعله صناعة علمية شريفة، وله في الطب تآليف مشهورة. ولد في جزيرة كوس سنة ٤٦٠ ومات في مدينة لاريسا بين سنة ٣٧٥ و٣٥١ ق.م.

(٣) جالينوس: بالإنجليزية: Galen، الحكيم الفيلسوف الطبيعي اليوناني من أهل مدينة فرغاموس، إمام الأطباء في عصره ومؤلف الكتب الجليلة في صناعة الطب وغيرها. ولد نحو سنة ١٣٠ ومات نحو سنة ٢٠٠ م.

حالاً منهم، لأنّ القوم إنّما يذكرون دواءً موجوداً يمكن تجربته كثيراً لوجوده، ولكثرة المحتاجين إليه ممّن يصيبه ما يقال إنّ ذلك الدواء يؤثّر فيه شفاء، والله فاعل ذلك الشفاء في ذلك الدواء. فبينهم حينئذٍ فرق من حيث ما قرّرته. فالتواتر عزيز عندهم جداً. وأكثر الناس لم يجرّبوا جميع ما جرّبوه، ولا علموا بالأرصاد ما ادّعوا أنّهم علموه. وإذا قيل «قد اتّفق على ذلك رصد فلان وفلان» كان غاية ما عندهم أن يذكروا جماعة رصدوا. وهذا غاية أن يكون من التواتر الخاص الذي ينقله طائفة.

فمن زعم أنّه لا يقوم عليه برهان بما تواتر عن الأنبياء كيف يمكنه أن يقيم على غيره برهاناً بمثل هذا التواتر، ويعظّم علم الهيئة والفلسفة، ويدّعي أنّه علم عقلي معلوم بالبرهان؟

كون الفلاسفة من أجهل الخلق برب العالمين

وهذا أعظم ما يقوم عليه البرهان العقلي عندهم هذا حاله! فما الظن بالإلٰهيّات التي إذا نُظر فيها كلامُ معلّمهم الأوّل ـ أرسطو ـ أو تدبّره الفاضل العاقل لم يفده إلّا العلم بأنّهم كانوا من أجهل الخلق بربّ العالمين؟ وصار يتعجّب تعجّباً لا ينقضي ممّن يقرن علم هؤلاء بالإلٰهيّات إلى ما جاءت به الأنبياء، ويرى أنّ هذا من جنس من يقرن الحدّادين بالملٰئكة، بل من يقرن دهاقين القرى بملوك العالم، فهو أقرب إلى العلم والعدل ممّن يقرن هؤلاء بالأنبياء. فإنّ دهقان القرية متولّ عليها كتولي الملك على مملكته، فله جزء من الملك.

وأمّا ما جاءت به الأنبياء فلا يعرفه هؤلاء ألبتة، وليسوا قريبين منه. بل كفّار اليهود والنصارى أعلم منهم بالأمور الإلٰهيّة. ولستُ أعني بذلك (٣٩٠) ما اختصّ الأنبياء بعلمه من الوحي الذي يناله غيرهم، فإنّ هذا ليس من علمهم ولا من علم غيرهم. وإنّما أعني العلوم العقلية التي بيّنها الرسل للناس بالبراهين العقلية في أمر معرفة الرب، وتوحيده، ومعرفة أسمائه وصفاته، وفي النبوّات، والمعاد، وما جاءوا به من مصالح الأعمال التي تورث السعادة في الآخرة. فإنّ كثيراً من ذلك قد بيّنته الرسل بالأدلّة العقلية. فهذه العقليات الدينية الشرعية الإلٰهيّة هي التي لم يشمّوا رائحتها، ولا في علومهم ما يدلّ عليها. وأمّا ما اختصت الرسل بمعرفته وأخبرت به من الغيب فذاك أمر أعظم من أن يذكر في ترجيحه على الفلسفة، وإنّما المقصود الكلام في العلوم العقلية التي تعلم بالأدلّة العقلية، دَعْ ما جاءت به الأنبياء، فإنّه مرتبة عالية.

[و] هؤلاء المتكلّمون من أهل الملل الذين يبدّعهم أهل السنّة من أهل الملل،

كالجهمية والمعتزلة وما يفرع على هؤلاء من جميع طوائف الكلام، فإنّ الفلاسفة تقول: «إنّ هؤلاء أهل جدل، ليسوا أصحاب برهان»، ويجعلون نفوسهم هم «أصحاب البرهان». ويسمّون هؤلاء «أهل الجدل»، ويجعلون أدلّتهم من «المقاييس الجدلية»، إذ كانوا قد قسمّوا القياس خمسة أقسام ـ برهاني، وخطابي، وجدلي، وشعري، وسوفسطائي، كما ستتكلّم عليه إن شاء الله. ولهذا تجد ابن سينا وابن رشد وغيرهما من المتفلسفة يجعل هؤلاء «أهل (٣٩١) الجدل»، وأنّ مقدّماتهم التي يحتجّون بها «جدلية» ليست «برهانية» ويجعلون أنفسهم «أصحاب البرهان».

ونحن لا ننازعهم أنّ كثيراً ممّا يتكلّمه المتكلّمون باطل، لكن إذا تُكلّم بالإنصاف والعدل ونُظر في كلام معلمهم الأوّل أرسطو وأمثاله في الإلّهيّات وفي كلام من هم عند المسلمين من شرّ طوائف المتكلّمين، كالجهمية والمعتزلة مثلاً، وجُد بين ما يقوله هؤلاء المتفلسفة وبين ما يقوله هؤلاء من العلوم التي يقوم عليها البرهان العقلي من الفروق التي تُبيّن فرط جهل أولئك بالنسبة إلى هؤلاء ما لا يمكن ضبطه. وهذا كلام أرسطو موجود وكلام هؤلاء موجود، فإنّ هؤلاء المتكلّمين بالمقدّمات البرهانية اليقينية أكثر من أولئك بكثير كثير. وأرسطو أكثر ما يبني الأمور الإلّهيّة على مقدّمات سوفسطائية في غاية الفساد. ولو لا أنّ هذا ليس موضع ذكره لذكرت كلامه في «مقالة اللام» التي هي آخر علومه بألفاظها، وكذلك كلامه في «أثولوجيا»[1].

وهذا ابن سينا، أفضل متأخريهم الذي ضمّ إلى كلامه في الإلّهيّات من القواعد التي أخذها عن المتكلّمين أكثر ممّا أخذه عن سلفه الفلاسفة، أكثر كلامه فيها مبني على مقدّمات سوفسطائية ملّبسة، ليست خطابية ولا جدلية ولا برهانية، مثل كلامه في توحيد الفلاسفة، وكلامه في أسرار الآيات، وكلامه في قِدم العالم، كما بسط الكلام عليه في غير هذا الموضع.

---

(١) أثولوجيا: هو كتاب لأرسطو في الربوبية وفسّره فرفوريوس الصوري، ونقله إلى العربية عبد المسيح ابن عبدالله الحمصي، وأصلحه يعقوب بن إسحاق الكندي، وطبع ببرلين سنة ١٨٨٢ م، مع ترجمته باللغة الألمانية. و«أثولوجيا» أصله «ثيولوجيا» (Theologia) وزان «فيلوسوفيا». وهو مركب من «ثيو»: الإله، و«لوجيا»: الكلام، أي: الكلام، أي: الكلام من معرفة الله. وكتبه القفطي في بعض المواضع «ثاؤلوجيا»، وهو أقرب إلى الصحة من «أثولوجيا».

الوجه التاسع
الردّ على ابن سينا والرازي في كلامهما في «القضايا المشهورة» المشتمل على ثمانية أنواع

(٣٩٢) الوجه التاسع: أنّهم أخرجوا القضايا التي يسمّونها «الوهميات» والتي يسمّونها «الآراء المحمودة» عن أن تكون يقينيات. وقد بيّنا في غير هذا الموضع أنّها وغيرها من العقليات سواء، ولا يجوز التفريق بينهما، وأنّ اقتضاء الفطرة لهما واحد.

أمّا المشهورات، فإنّ ابن سينا قال في «إشاراته»[1]:

أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجراهم أربعة: مسلمات، ومظنونات وما معها، ومشبهات بغيرها، ومتخيّلات. والمسلمات إمّا معتقدات، وإمّا مأخوذات. والمعتقدات أصنافها ثلاثة: الواجب قبولها، والمشهورات، والوهميات. والواجب قبولها: أوليّات، ومشاهدات، ومجربات وما معها من الحدسيات، والمتواترات، وقضايا وقياساتها معها.

إلى أن قال:

فأمّا المشهورات من هذه الجملة، فمنها أيضاً هذه الأوليّات ونحوها ممّا يجب قبوله، لا من حيث هي واجب قبولها، بل من حيث عموم الاعتراف بها قال: ومنها الآراء المسمّات بـ«المحمودة»، وربما خصّصناها باسم «المشهورة» إذ لا عمدة لها إلّا الشهرة. وهي آراء لو خُلّي إنسان وعقله المجرّد، ووهمه، وحسّه، ولم يؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يمل الاستقراء بظنّه القوى إلى حكم لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنساني من الرحمة والخجل والأنفة والحمية وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله، أو وهمه، أو حسّه، مثل حكمنا أنّ «سلب مال الإنسان قبيح»، وأنّ «الكذب قبيح لا ينبغي (٣٩٣) أن يقدم عليه».

قال: ومن هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس وإن ـ وإن صرف كثيراً

---

(١) الإشارات: «الإشارات والتنبيهات» في المنطق والحكمة لابن سينا. أورد المنطق في عشرة مناهج، والحكمة في عشرة أنماط. شرحه فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي. وكتب قطب الرازي التحتاني محاكمته بين الشارحين. طبع «الإشارات» بليدن سنة ١٨٩٢ م. وطبع قسم الحكمة فقط من «الإشارات» مع شرحيه بالعجم سنة ١٢٨١ هـ وبمصر سنة ١٣٢٥ هـ، وبالآستانة سنة ١٢٩٠ هـ.

منهم عنه الشرع ـ من قبح ذبح الحيوان اتباعاً لما في الغريزة من الرقّة لمن تكون غريزته كذلك، وهم أكثر الناس، وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج. ولو توهّم الإنسان نفسه وأنّه خلق دفعة تامّ العقل، ولم يسمع أدباً، ولم يطع انفعالاً نفسانياً أو خُلقاً لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء، بل أمكنه أن يجهله ويتوقف فيه. وليس كذلك حال قضائه أن «الكلّ أعظم من الجزء».

وهذه المشهورات قد تكون صادقة، وقد تكون كاذبة. وإذا كانت صادقة ليست تنسب إلى الأوّليات ونحوها إذا لم تكن بيّنة الصدق عند العقل الأوّل إلاّ بنظر، وإن كانت محمودة عنده. والصادق غير المحمود، وكذلك الكاذب غير الشنيع، ورب شنيع حق، ورب محمود كاذب.

فالمشهور إمّا من الواجبات، وإمّا من التأديبيات الصلاحية وما تتطابق عليها الشرائع الإلّهيّة، وإمّا خلقيات وانفعاليات، وإمّا استقرائيات. وهي إمّا بحسب الإطلاق، وإما بحسب أصحاب صناعة وملة.

وقد ذكر الرازي في «شرحه للإشارات» تقرير الفرق بين الأوّليات العقلية والمشهورات والوهميات:

وقالوا: المشهورات تشبه بالأوليات، ووجه الفرق ظاهر. فإنّ الأولي هو الذي يكون حمله على موضوعه في الوجودين حملاً أوّلاً، لا ثانياً، أي لا يكون حمله بتوسّط. فإنّ المحمول على غيره بتوسّط شيء آخر كان بعد حمل ذلك الشيء، فلا يكون حمله عليه أوّلاً، بل ثانياً.

وهذا (٣٩٤) إنّما يظهر إذا لم يكن للعقل في ذلك الحكم موجب آخر إلاّ مجرّد حضور طرفي الموضوع والمحمول. إمّا إذا كان هناك أسباب أُخر من الرقّة، أو الأنفة، أو الحمية، أو العادة، أو الحمد على النظام الكلّي والمصلحة العامة، فحينئذٍ لا يعرف أنّ الموجب لحكم العقل بذلك هو نفس حضور طرفي الموضوع والمحمول أو ذلك لأسباب أُخر.

فإذا أردت أن تمتحن ذلك فعليك أن تقدر نفسك كأنّك خُلقتَ في هذا الحال، ولا تلتفت إلى مقتضيات العادات وأحكام سائر القوى من الرأفة والرّقة، وتجرّد عمّا تعوّدتَه وألِفته من القضايا المصلحية، ثمّ تعرض على نفسك طرفي الموضوع والمحمول. فإن كان نفس حضورهما يوجب حكم العقل بتلك النسبة كانت القضية

أولية، وإلاّ كانت مشهورة. وهو مثل قولنا «الكذب قبيح»، فإنّ السبب في شهرته تعلّق المصلحة العامة به، وقولنا «الإيلام قبيح»، والسبب فيه الرقة. والدليل على أنّ ذلك ليس من الأوليات أنّا عند الفرض المذكور إذا عرضنا على العقل أنّ الشيء لا يخلو عن النفي والإثبات، وغرضنا عليه أنّ «الكذب قبيح»، وجدنا العقل لازماً بالأوّل متوقفاً في الثاني، فعرفنا أنّ ذلك ليس من المحمولات الأوّلية.

ثمّ إنّ «المشهور» قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً. فالصادق قد يكون أوّلياً وقد لا يكون، بل يحتاج في إثباته إلى البرهان. فإنّ كل أوّلي لا بدّ أن يكون مشهوراً لكن لا ينعكس. (٣٩٥) فإنّ السبب في الشهرة إمّا كونه أوّلياً، أو تعلّق النظام به، أو الانفعالات النفسانية كما ذكرنا، أو الاستقراء العام. فإنّ لكلّ مذهب أموراً مشهورة عندهم ربما لا تكون مشهورة عند من يخالفهم.

قلت: والكلام على هذا بأنواع متعدّدة.

النوع الأوّل
الكلام على تفريقهم بين الأوّليات والمشهورات

النوع الأوّل: إنّ التفريق بين «الأوليات» وغيرها بأنّ الأوّليات ما كان ثبوت الموضوع للمحمول، وهو ثبوت الصفة للموصوف، والمحكوم به للمحكوم عليه، والمخبر به للمخبر عنه، كثبوت الخبر للمبتدأ، بالتفريق بين «الأوّلي» وغيره بأنّ الموضوع إن ثبت للمحمول بنفسه في الوجودين ـ الذهني والخارجي ـ فهو أوّلي، وإن افتقر إلى وسط فليس بأوّلي، فرق فاسد مبني على أصل فاسد. وهو أنّ الصفات اللازمة للموصوف. منها ما يلزم بنفسه ليس بينه وبين الموصوف وسط في نفس الأمر، ومنها ما لا يلزم بنفسه بل بوسط في نفس الأمر يكون ذلك الوسط لازماً للموصوف ويكون هذا المحمول لازماً لذلك اللازم.

وهذا الفرق قد ذكره غير واحد، كالرازي وغيره، في الصفات اللازمة. وابن سينا ذكره أيضاً، لكن ابن سينا ذكر أنّه إنّما أراد بـ« الوسط » «الحد الأوسط في القياس»، وهو ما يقرن باللام في قولك «لأنّه». وهذا هو الدليل، والدليل هو وسط في الذهن للمستدل، ليس هو وسطاً في نفس ثبوت الصفة للموصوف. فإنّه قد يستدل بالمعلول على العلّة، كما يستدل بالعلّة على المعلول، ويستدلّ بأحد المعلولين على الآخر، ويستدل بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر،وبثبوت أحد المتلامين على تحقّق الآخر.

ولا ريب أنّ الصفات اللازمة للموصوف تنقسم إلى ما لزومه بيّن للإنسان، وإلى ما ليس هو بيّناً بل يفتقر ملزومه إلى دليل. وكونه بيّناً للإنسان وغير بيّن ليس هو صفة الشيء في نفسه، (٣٩٦) وإنّما هو إخبار عن علم الإنسان به وتنبيه له. فهو إخبار عن الوجود الذهني، لا الخارجي. فما كان بيّناً للإنسان معلوماً له موجوداً في ذهنه لم يحتج فيه إلى دليل. وما لم يكن كذلك احتاج فيه إلى دليل. وكون الشيء بيّناً وغير بيّن نسبة وإضافة بين المعلوم والإنسان العالم. وهذا تختلف فيه أحوال الناس، فقد يتبيّن لزيد ما لا يتبيّن لعمرو. فإنّ إسباب العلم وقوّة الشعور وجوْدة الأذهان متفاوتة. فلا يلزم إذا تبيّن لإنسان ثبوت بعض الصفات أو لزومها أو اتّصاف الموصوف بها أن يتبيّن ذلك لكلّ أحد، ولا يلزم إذا خفي على بعض الناس أن يكون خفيّاً على كلّ أحد.

وحينئذٍ، فإذا فرّق بين «الأوّلي» وغيره بأنّ الأوّلي ما لا يحتاج إلى وسط فبين كون القضية أوّلية أو غير أوّلية فرق إضافي بحسب أحوال الناس. فيكون ذلك بمنزلة أن يقال: القضية إمّا أن تكون معلومة وإمّا أن لا تكون، وإمّا أن تكون ظاهرة وإمّا أن لا تكون، وإمّا أن تكون واضحة وإمّا أن لا تكون، وإمّا أن تكون جليّة وإمّا أن لا تكون، وإمّا أن يتصوّر الإنسان صدقها وإمّا أن لا يتصوّر. وهذا فرق صحيح؛ فإنّ كلّ قضية بالنسبة إلى كلّ أحد إمّا أن تكون بيّنة له وإمّا أن لا تكون بيّنة له. لكن ليس هذا الفرق يميّز بين أجناس القضايا حتّى يجعل جنس منها (٣٩٧) بتمامه من قبيل غير البيّن، وجنس آخر بتمامه من جنس البيّن. فإنّ هذا الفرق لا يعود إلى صفة لازمة للقضية كما ادّعاه من أنّ اللازم البيّن ما ثبت للموصوف بلا وسط في نفس الأمر، واللازم غير البيّن ما كان ثبوته بوسط في نفس الأمر. بل جميع اللوازم للموصوف ليس بينها وبين الموصوف وسط أصلاً في نفس الأمر. وإن احتاج الإنسان في علمه بثبوتها إلى دليل فليس كلّ ما لا يعلم لزومه للموصوف إلّا بدليل لا يكون ثبوته إلّا بوسط، كما تقدّم بيانه. فإنّ المعلول لازم لعلّته المعيّنة، لا يمكن تخلّف المعلول عن علّته التّامة التي دخل فيها وجود الشروط وانتفاء الموانع.

ومع هذا فقد لا يعلم ثبوت المعلول إلّا بوسط بأن يستدلّ بمعلول آخر على العلّة، ثمّ بالعلّة على المعلول. كما يستدلّ بالرائحة التي في الشراب على أنّه مسكر، ويستدلّ بالمسكر على التحريم، كقوله ﷺ: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام» رواه مسلم. وكما يستدلّ بثبوت كفّارة اليمين في الالتزام

على أنّه يمين، ويستدلّ بأنّه يمين على انعقاد الإيلاء به، وكذلك بالعكس. وكما يستدلّ بالشعاع المنتشر على طلوع الشمس، وبطلوعها على فوات الفجر. وكما يستدلّ بفيء الظلال على زوال الشمس، وبزوالها على دخول وقت الظهر. فإنّها لا تفيء من المغرب إلى المشرق إلّا إذا زالت الشمس، ولا يسمّى «فيئاً» إلّا ما كان بعد الزوال، و«الظل» اسم عام لما كان في أوّل النهار وآخره. وإن شئت تستدلّ بتزايد الظلال بعد تناهي قصرها على الزوال، وبه على دخول وقت الظهر. وكما يستدلّ بالجدي على جهة الشمال، ويستدلّ بها على جهة الكعبة بأن يعلم أنّ الكعبة في تلك الأرض من جهة الجنوب والقطب شماليها، إمّا محاذياً للركن الشامي سواءً، كما في أرض حرّان وما سامَتَها، وإمّا مائلاً إلى المشرق وجهة الباب، فينحرف إلى المغرب، كما في أرض العراق. ومثل هذا كثير.

وبالجملة، فـ «الدليل» باتّفاق العقلاء أعمّ من «العلّة»، بل كل ملزوم يستلزم غيره يمكن الاستدلال به عليه مطلقاً. ولا يفرّق في هذا بين لازم ولازم، ولا يقال: «من اللوازم ما يلزم بوسط، فلا يمكن العلم به إلّا بعد ذلك الوسط»، بل يمكن الاستدلال به عليه كما يمكن الاستدلال بكلّ ملزوم على لازمه. فإنّ شرط ذلك العلم بالملزوم، متى علم أنّ هذا لازم لهذا استدلّ بالملزوم على اللازم.

فقد يكون ما هو لازم بغير وسط عندهم ولا يعرف لزومه إلّا بالوسط الذي هو الدليل، كالمعلول مع العلّة. وقد يكون ما يزعمون أنّه لازم بوسط ويمكن العلم بلزومه بلا وسط. كما ذكروه من المثال في ذلك، فزعموا أنّ «اللونية» للسواد و«الجسمية» للحيوان ذاتية لثبوتها بلا وسط، وزعموا أنّ «الزوجية والفردية» للعدد عرضية. قالوا: لأنّا وإن علمنا أنّ «الأربعة زوج»، و«الثلاثة فرد» فلا يعلم ذلك في كل الأعداد، بل يفتقر علمنا بأنّ «المائتين واثنين وستين (٣٩٩) زوج و«الإحدى وستون فرد» إلى وسط، وهو أن يقسم هذه، فإذا انقسمت بقسمين متساويين علمنا أنّها زوج.

وقد بيّنّا في كلامنا على فساد قولهم في الفرق بين الذاتي واللازم أنّ الفرق لا يعود إلى صفة للموصوف في نفس الأمر. بل كون «الزوجية والفردية» لازمة للزوج والفرد كلزوم «العددية» للعدد ولزوم «اللونية» للبياض والسواد ولزوم «الجسمية» للحيوان.. ولكن بعض اللوازم بين لبعض الناس أنّه لازم لجميع الأفراد وبعضها يخفى ثبوته لبعض الأفراد. وهذا فرق يعود إلى الإنسان، كما أنّ من الأشياء ما نراها

ومن الأشياء ما لا نراها، وكذلك من الأشياء ما نعلمها ومن الأشياء ما لا نعلمها. ولا يقتضي ذلك أن يكون ما علمه من الصفات هو أجزاء للماهية تركّبت منها لو جاز أن تتركّب الماهية من الأوصاف، وما لم يعلمه لا يكون أجزاء للماهية. فكيف إذا كان تركيب الماهية الموجودة في الخارج من صفات قائمة بها؟ ودعوى أنّ تلك الصفات أجزاء لها مقوّمة وهي سابقة عليها في غاية الفساد.

والرازي وأمثاله لما شاركوا المنطقيين في هذا الخطأ زعموا أنّ الوسط الذهني هو وسط خارجي، فهذا باطل. وما علمتُ قدماء المنطقيين يقولونه، ولا رأيته في كلام ابن سينا وأمثاله. وإنّما الذي رأيته في كلامه أنّ «الوسط» هو «الدليل».

برهان للرازي على هذا التفريق وبيان تناقضه من ثلاثة عشر طريقاً

فالرازي لما ادَّعى ما ادّعاه لزمه تناقض زائد على تناقض المنطقيين. قال الرازي:

(٤٠٠) والبرهان على أنّ ما يكون لزومه بغير وسط كان بيّناً هو أنّ الماهية لما هي هي مقتضية لذلك اللازم. فإذا عقلنا الماهية وجب أن نعقل منها أنّها لما هي [هي] تقتضي ذلك اللازم، وإلاّ لما كنّا عقلنا لما هي هي. وإذا عقلنا منها لما هي مقتضية للازم الفلاني وجب أن نعقل اللازم الفلاني، لأنّ العلم بإضافة أمر إلى أمر يتضمّن العلم بكلّ المضافين.

قال: فهذا ما قيل في هذا الباب، وفيه بحث لا بدّ من ذكره. فإن لقائل أن يقول: إنّ ما يحصل لزومه من العلم بالماهية العلم بلازمها القريب، وذلك القريب علّة قريبة للازم الثاني. فحينئذٍ يجب أن يعلم اللازم الثاني، وأن يعلم من ذلك الثاني اللازم الثالث. فكان يجب أن يكون العلم بالماهية مقتضياً للعلم بجميع لوازمها القريبة والبعيدة. وذلك محال. فثبت أنّ العلم بالماهية لا يقتضي العلم بلازمها.

قال: أيضاً، فإنّ ماهية العلّة غير مقولة بالقياس إلى المعلول وعلّته، والعلّة مقولة بالقياس إلى المعلول. فإذن ماهية العلة مغاير لعلتها فأذن لا يلزم من العلم بماهية العلّة العلم بدليل المعلول.

ثمّ قال: لكنّا نقول في جواب هذا الشك: العلم بماهية العلّة لا يقتضي العلم بالمعلول إلاّ بشرط آخر، وهو حصول تصوّر المعلول. فإنّ العلية أمر إضافي لا

يحصل بمجرّد ذات العلّة، فلا يكون العلم بذات العلّة كافياً في العلم بالعلية، لكن ذات العلّة وذات (٤٠١) المعلول هما لذاتيهما يقتضيان الوصف الإضافي، وهو العلية والمعلولية لا جرم عند حصول تصوّرهما يجب حصول التصديق بانتساب أحدهما إلى الآخر. وهذا هو المعنى بقولنا «اللازم الذي يكون بغير وسط يكون بين الثبوت».

قال: وإذا ثبت أنّ تصوّر العلّة إنّما يوجب التصديق بثبوت المعلول القريب له عند تصوّر المعلول، ثمّ من الجائز أن لا يحصل تصوّر عند تصوّر العلّة، لا جرم لا يلزم من العلم بحقيقة العلّة العلم بثبوت كلّ اللوازم القريبة والبعيدة.

قال: وأمّا الشك الثاني، فهو أيضاً خارج، لأنّا لا نسلّم أنّ العلية مغايرة لحقيقة ذات العلّة. لكنّا ندّعي أنّ تصوّر حقيقة العلّة مع تصوّر حقيقة المعلول القريب يوجب العلم بكون العلّة علّة لذلك المعلول. القريب يوجب العلم بكون العلّة علّة لذلك المعلول.

قلت: فهذا الكلام الذي زعموا أنّه برهان قرّروا به الأصول الكلية: «الحد» و«البرهان». وفيه من الفساد والخطأ والتناقض ما يطول وصفه، لكن ننبّه على بعضه. وذلك من طرق.

الطريق الأوّل

إنّ قوله «الماهية لما هي [هي] مقتضية لذلك اللازم» إن عنى به أنّ الماهية الملزومة هي العلّة في حصول لازمها في نفس الأمر، كما يقتضيه كلامه، فهذا من أبطل الباطل. فليس كلّ ما كان لازماً لغيره يكون ذلك الغير هو العلّة المقتضية لوجوده في نفس الأمر. فإنّ العلّة نفسها لازمة لمعلولها (٤٠٢) المعين، لا يوجد المعلول المعين إلاّ بتلك العلّة. وإن قدّر وجود ما هو من جنسه بغير تلك العلّة فليس هو ذلك المعين والعلّة لا تكون معلولة لمعلولها، وهي لازمة له.

وكذلك أحد المعلولين ملازم للمعلول الآخر، كالأبوّة والبنوّة هما متلازمان وليس وجود أحدهما علّة للآخر، بل كلاهما معلول علّة أخرى. وكذلك جميع المتلازمات، كالناطقية والضاحكية للإنسان متلازمان وليس أحدهما علّة للآخر. وكذلك الحس والحركة الإرادية متلازمان وليس علّة الآخر. ونظير هذا كثير في الحسيات، والعقليات، والشرعيات، وكلّ شيء. فإنّ نجوم الثريا متلازمة ما دام الفلك موجوداً على هذه الصفة وليس بعضها علّة لبعض. وكذلك الأخلاط الأربعة في جسد ابن آدم متلازمة وليس بعضها علّة لبعض. وصفات الرب تعالى، كعلمه

وقدرته، متلازمة وليس إحدى الصفتين علّة للأخرى. والأدلّة الدالّة على الصانع جلّ جلاله، وهي جميع مخلوقاته، ملزومة لوجوده وليس فيها ـ والعياذ بالله ـ ما يجوز أن يقال إنّه علّة له.

وبالجملة، فكلّ دليل فهو مستلزم لمدلوله والمدلول لازم للدليل، وهذا متّفقٌ عليه بين العقلاء. ومتّفقٌ بين العقلاء على أنّ الدليل لا يختصّ بأن يكـون معلولاً لمدلوله، بل الدليل أعمّ. وكلّ من هذين أمر بيّن مع اتفاق العقلاء عليه. فكيف يجوز أن يقال «إنّ كلّ ما لزم غيره فإنّ الملزوم هو العلّة المقتضية للازم» وكلّ مدلول فهو لازم لدليله مع انتفاء هذا الاقتضاء في أكثر الأدلّة؟

فإن قيل: نحن لا نعني (٤٠٣) بـ «اللازم» هنا إلّا الصفات اللازمة لموصوف، وتلك الماهية الموصوفة مقتضية لذاتها لتلك الصفات، قيل: هذا خطأ من وجوه.

أحدها: إنّهم لم يعنوا ذلك، كما حكينا كلامهم. بل جعلوا القضايا التي ليست أولية هي ما يفتقر إلى هذا الوسط الذي جعلوه هنا معلولاً للماهية، كما قد حكينا كلامهم. وإنّ الأوّليات حمل محمولها على موضوعها في الوجودين ـ الذهني والخارجي ـ حملاً أوّلياً بلا وسط. فجعلوا الوسط الذهني هو الخارجي، والخارجي هو الذي ذكروه هنا وجعلوه معلول الماهية. وأيضاً فإنّهم بهذا فرّقوا بين اللازم البيّن واللازم غير البيّن.

الوجه الثاني أن يقال: هبّ أنّهم أرادوا الصفات اللازمة للماهية، فكلّ دليل فهو ملزوم لمدلوله. فكونه مستلزماً لمدلوله صفة له لازمة له، وهي على قولهم إمّا أن تكون بوسط وإمّا أن تكون بغير وسط. فآيات الله المخلوقة، وهي العالم جميعه، مستلزمة لوجود الرب تعالى ووجوده لازم لها، وكونها ملزومة لذلك صفة لها لازمة لا يتصوّر قط أن يزول عنها هذا اللازم. فإنّها مفتقرة بالذات إلى الخالق، وهذا الفقر لازم لها لا يفارقها ألبتة. وحدوثها دليل على الباري، وليست هي التي اقتضت وجوده. وكذلك المعلول تقوم به صفات لازمة له، وهو وصفاته تستلزم العلّة. والمعلول وصفاته من العلّة، ليس هو علّة لصفاته.

(٤٠٤) الوجه الثالث أن يقال: لا نسلّم أنّ في الموصوفات ما هو علّة فاعلة له منه أصلاً، بل هو محلّ لصفاته القائمة به. والموصوف إن كان هو رب العالمين فلا فاعل لصفاته، كما لا فاعل لذاته. وإن كان مخلوقاً فالفاعل هو الفاعل لصفاته. أما كون ذاته علّة فاعلة لصفاته فهذا باطل قطعاً

وممّا يبيّن بطلانه أنّ الكلام في صفاته اللازمة، وتلك لا تفارقه، ولا يتصوّر أن يكون فاعلاً إلاّ بعد وجودها، فيمتنع كونه هو الموجود، لها. وأمّا صفاته المقوّمة فتلك عندهم هي المقوّمة لذاته، ليست ذاته السابقة لها وهي كالعلّة. فجعلوا بعض صفاته اللازمة علّة لذاته وهي الصفات المقوّمة، وبعضها معلولة وهي اللازمة غير المقومة. والقسمان خطأ. فليس في صفات الموصوف اللازمة ما هو علّة للذات، ولا معلول للذات. بل هي صفات قائمة بالذات، وفاعل الذات فاعل صفاتها إن كانت الذات من الذوات المفعولة. والذي خلق الإنسان خلق الحيوانية والناطقية وخلق الضاحكية وغيرها، ليس بعض هذه الصفات سابقاً لذات الإنسان، أو مادة لها، ولا علّة لها، ولا بعضها معلول لها. بل هي صفات قائمة بالإنسان لازمة له، والذي خلقه خلق هذه الصفات اللازمة له. وكذلك سائر المخلوقات.

الوجه الرابع أن يقال: ما تعني بقولك «وتلك الماهية الموصوفة مقتضية لصفاتها»؟ إن عنيت أنّها مستلزمة لها فحينئذٍ جميع الملزومات كذلك كما تقدّم، فبطل كونهم أرادوا (٤٠٥) بعض الملزومات. وإن عنيت أنّها فاعلة للزومها فليس في الماهيات ما يفعل شيئاً من صفاتها.

الطريق الثاني

أن يقال: لو سلم أنّها مقتضية لذلك اللازم بمعنى أنّها علّة كما ادّعاه، أو بمعنى أنّها ملزومة لذلك اللازم كما هو الحق في نفس الأمر، فإنّ كون الملزوم ملزوماً واللازم لازماً هو ثابت لا ريب فيه. وأمّا كون الملزوم، أو علّة للازم، فهذا قد يكون في بعض الملزومات، كالمعلول المعيّن اللازم لعلّته. وإلاّ فأكثر اللوازم ليست معلولة لملزوماتها. وسواء قُدّر أنّها معلولة أو لم يقدر، فقوله «الماهية لما هي هي مقتضية لذلك اللازم» كلام مجمل. فإنّ كون الشيء ملزوماً لغيره هو أنّه متى تحقّق الملزوم تحقّق اللازم. فقوله «الماهية لما هي هي مقتضية لذلك اللازم» كلام فيه إجمال. فإنّ كونها ملزومة حقيقة معقولة، فقول القائل «لما هي هي» يقتضي أنّ اللزوم قسمان ـ لزوم لما هي هي، ولزوم لغير ما هي هي.

فإن قيل: نعم عندي اللزوم نوعان، فاللازم البيّن الذي لا يفتقر إلى وسط هو اللازم لما هي هي، واللازم الذي يفتقر إلى وسط اللازم لأجل الوسط، لا لما هي هي. قيل له: الكلام في هذا الفرق. فأنت تريد أن تقيم البرهان على أنّ ما كان لزومه بغير وسط كان بيّناً لا يفتقر إلى دليل، بل كان من الأوّليات، فمجرّد تصوّر

طرفي القضية كافٍ في العلم به. والمنازع يقول لك: قد يكون اللازم بغير وسط ـ كالعلّة مع معلولها ـ لا يعلم إلّا بدليل ووسط، (٤٠٦) فيكون وسطاً في العلم والذهن، لا وسطاً في الخارج. وأنت قد ادّعيت أنّ كلّ ما كان مفتقراً إلى وسط في الذهن فإنّه يفتقر إلى وسط في الوجود، وإنّ ما لا يفتقر إلى وسط في الوجود لا يفتقر إلى وسط في الذهن. وعلى هذا ادّعيت إقامة البرهان.

ونحن نقول: مجرّد التصوّر التام لما ادّعيته يوجب العلم الضروري بفساده. لكن نبيّن مع ذلك فساد ما دللت به على دعواك، كما نبيّن فساد شبه السوفسطائية وإن سمّوها «براهين». وهو أنّك صادرت على المطلوب، فجعلت المطلوب مقدّمة في إثبات نفسه. فإنّك لم يمكنك الاستدلال حتّى أخذت مسلماً أنّ اللوازم تنقسم إلى البيّن الذي يلزم لما هي هي، وإلى اللازم بوسط الذي يفتقر إلى وسط في نفس الأمر. والمنازع لك يقول: لا نسلّم افتقار شيء من اللوازم إلى وسط في نفس الأمر، بل جميع اللوازم يلزم الملزوم نفسه وإن كان بعض الملزومات شرطاً في البعض، كما أنّ العلم مشروط بالحيوٰة، والإرادة مشروطة بالعلم. فليس الشرط وسطاً ملزوماً للازم الثاني كما ادّعيته، بل الذات مستلزمة للجميع، ومتى تحقّقت تحقّق الجميع. ولا يتحقّق شيء منها إلّا مع الذات، وبعضها لا يتحقّق إلّا مع بعض، بل قد تكون متلازمة، كصفات الله تعالى، لا يتحقّق شيء منها إلّا مع الأخرى. فحياته لازمة لعلمه وقدرته ومشيئته، وكذلك قدرته ملازمة لعلمه وحياته. فهي كلّها (٤٠٧) متلازمة. وهي أيضاً لازمة للذات، والذات لازمة لها. وليس شيء من الصفات هو وسطاً للأخرى كما ادّعيته من أنّ بعض اللوازم لازم للذات، وبعضها لازم اللازم، وبعضها لازم لازم اللازم. بل جميعها لازمة للذات، وهي أيضاً متلازمة.

والذي ذكرناه من أنّ بعض الصفات قد تكون شرطاً هو من جنس الصفات. وأمّا الصفات اللازمة للموصوف مطلقاً، سواءً كان هو الخالق أو كان الملزوم مخلوقاً، كصفات الإنسان اللازمة، كلّها متلازمة. فحيوانية الإنسان، وناطقيته، وضاحكيته، متلازمة ـ لا يوجد واحد منها دون الآخر. وإن وجدت حيوانية في غيره فتلك حيوانية غير حيوانيته. والفصول والخواص كلّها متلازمة، كالناطقية، والضاحكية. وإذا كانت متلازمة وبعضها شرطاً في بعض امتنع أن يكون الشرط هو الوسط الذي به يثبت المشروط كما ادّعوه. لأنّ ذلك مستلزم أن يكون كلّ صفة لازمة وسطاً للأخرى، وأن يكون ليس شيء من الصفات اللازمة يلزم بنفسه، فيلزم الجمع بين النقيضين. فعلم أنّ كون إحدى الصفتين شرطياً في الأخرى لا يقتضي كونها وسطاً في الثبوت كما

ادّعوه. وإذا كان المنازع يمنع انقسام اللوازم إلى ما لا يلزم بنفسه وبوسط، وبرهانك مبنى على أخذ هذا التقسيم مسلماً، كنت مصادراً على المطلوب، مثبتاً للشيء بنفسه.

فإن قلت: أنا أقيم هذا (٤٠٨) البرهان على من يسلم لي من المنطقيين أن من اللوازم ما يلزم بوسط وبغير وسط، قيل لك: فهذا أيضاً خطأ من وجوه. أحدها: أن القياس يكون حينئذٍ جدلياً، لا برهانياً، وأنت جعلته برهانياً. الثاني: إنّ المنطق الذي هو ميزان العلوم عندكم لا يجوز أن تجعل المقدمات المبيّنة له جدلية. فإنّه حينئذٍ لا يكون علماً، بل يكون شيئاً اتفق بعض الناس على دعواه. ونحن نعلم أنّ كثيراً من الناس يدعون صحة المنطق، ولكن أي فائدة في هذا؟ الثالث أن يقال: ولو سلم لك هذا التقسيم فالبرهان خطأ، كما سيأتي بيانه. وخطأه دليل على فساد أصل التقسيم. وإذا كان أصل التقسيم خطأ كان البرهان باطلاً، وكان التقسيم باطلاً. وهو المطلوب.

الطريق الثالث

أن يقال: قولكم «فإذا عقلنا الماهية وجب أن نعقل منها أنّها لما هي هي تقتضي ذلك اللازم». يقال: هذا ممنوع. وذلك أن قول القائل «عقلنا الماهية» و«تصوّرنا الماهية» ونحو ذلك من العبارات لفظ مجمل. فإنّه قد يعني به التصوّر التام والعقل التام الذي يتضمن تصوّر الملزوم؛ وقد يعني به أنّا عقلناها وتصوّرنا نوعاً من العقل والتصوّر وإن لم يكن تاماً، ولا شك أنّ مثل هذا لا يستلزم تصوّر اللازم» ممنوع، وهو خلاف الواقع فإنّ الناس لا يزالون يعقلون بعض الماهيات نوعاً من العقل، فلا يعقلون أنّها لما هي [هي] تقتضي اللازم. وبالجملة، فنحن في هذا المقام يكفينا المنع، فإنّ الدعوى ليست بديهية، (٤٠٩) ولم يقم عليها دليلاً إلاّ قوله «وإلاّ لما عقلنا الماهية لما هي [هي]». فإن أراد بهذا اللازم المنفي العقل التام الذي هو التصوّر التام فنحن نسلم ذلك ونقول: ليس كل من تصوّر ماهية مّا وعقلها نوعاً من العقل والتصوّر يكون قد عقلها وتصوّرها عقلاً تاماً وتصوّراً تاماً. وإن أراد بهذا اللازم المنفي أنّا لا يكون حصل لنا شيء من التصوّر والعقل فهذا ممنوع.

الطريق الرابع

أن يقال: ما ذكره «يستلزم أن لا يعقل شيء من المفردات البسائط، ولا يُعقل شيء وحده، بل كل من عقل شيئاً فلا بدّ أن يعقل لازمه القريب. فيكون قد عقل اثنين وتصوّر اثنين، لم يعقل واحداً ولم يتصوّر واحداً. وهذا مناقض لما زعموه من أنّ

العلم ينقسم إلى تصوّر وتصديق، وأنّ التصوّر هو التصوّر الساذج الذي لا يكون معه حكم بشيء أصلاً لا بنفي ولا إثبات. ونحن وإن كنّا قلنا أنّ مثل هذا ليس بعلم، وأنّه لا يسمى «علماً» إلاّ ما تضمن العلم بنفي أو إثبات، فلا يمتنع أن يتصوّر الشيء من بعض الوجوه وإن لم يتصوّر أنّه ملزوم للوازم له يلزمه بنفسها. فقد ثبت أنّ قوله باطل باتفاق العقلاء.

الطـريق الخـامس

أن يقال: لو كان ما ذكرته صحيحاً للزم أنّ من عقل شيئاً عقل لوازم الشيء جميعها. فإنّه إذا عقل الملزوم وجب أن يعقل لازمه الذي بغير وسط. ثم عقل ذلك (٤١٠) اللازم يوجب عقل الآخر، وهلمّ جرّا. فيلزم أن يكون قد عقل اللوازم جميعها. وهذا كما أنه يبطل حجته فهو يبطل أصل قولهم «إنّ اللازم بغير وسط لا يفتقر إلى دليل في حق أحد».

فإنّه لو كان كذلك لكان من تصوّر شيئاً تصوّر جميع لوازمه. ويلزم أن من عرف الله عرف جميع ما يعلمه الله، فيعلم كل شيء، لأنّ علمه سبحانه من لوازم ذاته. بل يلزم أن من علم شيئاً من مخلوقاته علم كل شيء، فإنّ المخلوق مستلزم للخالق، والخالق مستلزم لعلمه بكل شيء. بل وهو مستلزم لمشيئته، ومشيئته مستلزمة لجميع ما خلقه، فإنّه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. فلو كان من علم الملزوم لا بد أن يعلم لازمه لزم أن من علم شيئاً فقد علم كل شيء.

وفساد هذا بيّن، مع أنّ فساد هذه الدعوى أظهر من أن يحتاج إلى دليل. لكن إذا عرف شناعة لوازمها كان أدلّ على قبحها وفسادها. وهذا يتضمن السؤال الذي ذكره وقال «فيه بحث لا بد من ذكره»، كما تقدم حكاية لفظه. والجواب الذي ذكره عنه باطل، وقد تناقض فيه. وذلك يتبيّن بذكر (الطريق السادس).

الطريق السادس

وهو أنّ قوله «العلم بماهية العلة لا يقتضي العلم بالمعلول إلاّ بشرط آخر، وهو حضور تصوّر المعلول». فيقال: المعلول عندكم هنا هو اللازم الأول الذي كان الموصوف علّة (٤١١) [له] في ذاته، لم يفتقر في كونه علّة له إلى المعلول. فإنّ العلة لو افتقرت في كونها علّة إلى المعلول لم تكن وحدها علّة وللزم الدور. وللزم تقدم المعلول على علية علّته، وعلية علّته متقدمة على ذاته. وهذا دور ممتنع باتفاق العقلاء.

وأنتم جعلتم ما كان يفتقر لزومه إلى وسط افتقر العلم به إلى وسط، وما لزم بلا وسط علم بلا وسط. فإذا جعلتم العلم بلزومه موقوفاً على تصوّر المعلول والعلّة والملزوم واللازم جميعاً، وقلتم: لا يعلم اللزوم إلّا بعد هذين التصوّرين، واللزوم الخارجي موقوف على العلّة وحدها، لا على الاثنين، بطل قولكم «إنّ الوسط الذهني هو الخارجي». فإنّ هذا يتوقف العلم بلزومه على تصوّرين، ولزومه في الخارج إنما هو لازم واحد، لا لإثنين.

الطريق السابع

قولك في الجواب «إنّ الماهية وحدها لا تكفي في حصول العلية، لأنّ العلّية أمر إضافي، والأمور الإضافية لا يكفي في حصولها الشيء الواحد، بل لا بدّ من حصول كلا المضافين» كلام باطل، سواء كانت العلّية أمراً عدمياً أو وجودياً. فإنّها إن كانت عدمية بطل هذا الكلام. وإن كان أمراً وجودياً فمعلوم أنّ العلّة وحدها هي الموجبة للمعلول، وإلّا لم تكن علّة له، بل جزء علّة. والمعلول لا يكون إلّا بعد العلّة. فإذا كانت وحدها موجبة، وهو لا يوجد إلّا بوجود العلّة، علم أنّها وحدها توجب المعلول والعلّية.

الطريق (٤١٢) الثامن

قولك «الأمور الإضافية لا يكفي في حصولها الشيء الواحد» تعني به في الذهن، أو في الخارج؟ فإنّ هذا الموضع فيه التباس. إن عنيت أنّها لا تتصوّر إلّا بتصوّر شيئين فهذا صحيح، ولا ريب أنّ العلية لا تتصوّر إلّا بتصوّر العلّة والمعلول، فحصولها في التصوّر الذهني مشروط بحصول تصوّر المضافين في الذهن. وإن عنيت أنّها لا توجد في الخارج إلّا بالشيئين فهذا باطل بالضرورة واتفاق العقلاء. فإنّ ذات الرب وحدها مستلزمة لكل ما يتصف به من الأمور الثبوتية والاضافية. وهذا متفق عليه بين المسلمين، والفلاسفة، وسائر الناس. فإنّ كونه خالقاً للعالم، وربّاً، وفاعلاً، هو الذي يسمّونه «علّة» و«مؤثّراً». والناس متنازعون في «الخلق» هل هو أمر عدمي، وهو نفس «المخلوق» كما يقوله أكثر المعتزلة والأشعرية، أم «الخلق» زائد على «المخلوق» كما هو قول جماهير المسلمين، وهو قول السلف والأئمّة. وذكر البخاري أنّه قول العلماء مطلقاً لم يذكر فيه نزاعاً. وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أنّه على كل قول فلا يقول عاقل: إنّ المخلوق أوجب كونه

خالقاً، ولا المعلول جعل العلّة علّة، ولا أنّه شرط في ذلك. بل الخالق سبحانه هو وحده خلق جميع المخلوقات. (٤١٣) وكونه خالقاً ـ على قول الجمهور ـ حاصل بقدرته ومشيئته عند المسلمين، ليس خاصاً بالمخلوقات. بل «خلق» المخلوق متقدّم عليه في نفس الأمر. فكيف يكون «الخلق» معلولاً لِـ «المخلوق»؟ وكذلك علّية العلّة متقدمة على المعلول في نفس الأمر. فكيف يكون المعلول جزء علّية العلّة؟ فقوله «إنّ العليّة أمر إضافي، والأمور الاضافية لا يكفي في حصولها الشيء الواحد، بل لا بدّ من حصول كلا المضافين، فيه تغليط بسبب الاجمال في قوله «فالشيء الواحد لا يكفي في حصولها». فإنّ ما ذكره صحيح في الحصول في العلم والتصوّر. وأما الحصول الخارجي فالشيء الواحد قد يكون علّة لأمور كثيرة إضافية. والعلّة علّة المعلول، وعلّة علّيتها، وهما جميعاً حاصلان بالعلّة. وكذلك الأبوّة والبنوّة من المتضائفات، وهما لازمان للإيلاد، فعلّة الإيلاد أوجبت هذين المتضائفين.

فإن قيل: أراد أنّ الأمور الاضافية لا توجد إلّا بوجود المضافين وإن كان أحدهما مستقلاً بوجود المضافين، قيل: عن هذا جوابان: أحدهما: بأنّه لم يرد هذا. ولو أراده لم ينفعه، وكان خطأ. فهذه ثلاثة أجوبة.

وذلك أنّ كلامه في وجود عليّة العلّة هو حصل بالعلّة وحدها، أو بها وبالمعلول؟ فلا بدّ أن يدخل صورة الدعوى في دليله. ولفظه تقدّم، قال فيه: «وبيانه أنّ ماهية العلّة وحدها لا تكفي (٤١٤) في حصول العلّية، لأنّ العليّة أمر إضافي، والأمور الاضافية لا تكفي في حصولها الشيء الواحد، بل لا بد من حصول كلا المضافين. فإذا لم تكن ذات العلّة مستقلّة باقتضاء حصول صفة العلّية لا جرم لم يكن العلم بذات العلّة كافياً في حصول العلم بالعلّية. فقد تبيّن مراده، وهو أنّ العلّة لا تستقل باقتضاء صفة العلية، بل المقتضى بحصول هذه الصفة العلّة والمعلول جميعاً. وهذا باطل.

ولو قدر أنّه أراد أنّ الأمور الإضافية تتوقف على وجود المضافين وإن لم يكن أحدهما علّة بل شرطاً، أي لا توجد الاضافة إلّا مع وجود المضافين، لم ينفعه هذا فإنّه يقول: العلّة أوجبت الأمرين معاً، ولم يوجد أحدهما إلّا مع الآخر. ويلزمه أن يقول في العلم مثل ذلك، فيقول: العلم بالملزوم يوجب العلم باللازم وبالملزوم ـ فإنّ الملزوم هو العلّة عندهم في هذا الموضع واللازم هو المعلول.

ثم إنّه لا يسلم له أن كل إضافة تتوقف على وجود المضافين في آن واحد. فإنّ التقدّم والسبق ونحو ذلك من الأمور الإضافية توجد قبل وجود أحد المضافين. وكذلك

علّية العلّة التي ليست تامة توصف بها العلّة قبل وجود المعلول. وهي التي يسمّيها الفقهاء «الأسباب». فيقال «ملك النصاب سبب لوجوب الزكوٰة. والسببية من الأمور الاضافية، (٤١٥) والنصاب موصوف بها قبل وجوب الزكوٰة. وكذلك يقال «هذا موجود قبل هذا، أو «هو متقدم على هذا»، أو «هو أسبق من هذا» ومثل هذا كثير.

الطريق التاسع

أنه قال «إنّ ذات العلّة والمعلول ـ يعني اللازم والملزوم ـ بغير وسط عند تصوّرهما يجب حصول التصديق بانتساب أحدهما إلى الآخر». فيقال: هذا أول الدعوى، فإنه إن أراد بالتصوّر «التّام» الذي يحصل معه تصوّر الملزوم فهذا حق. ولكن لا ينفعه، فإنّه ادّعى أنّ مطلق عقل الماهية يوجب ذلك. وأيضاً فإنّا نلزمه مثل ذلك في جميع الملزومات أنّها متى تُصوّرت تصوّر اللازم، وهو باطل. وأيضاً، فإنّا نحن نلتزم مثل ذلك في «التصوّر التام»، فنقول في جميع اللوازم: متى تصوّر الملزوم تصوّراً تامّاً يحصل به تصوّر الملزوم حصل معه العلم بأنّ هذا لازم. وإن لم يحصل هذا التصوّر لم يجب العلم باللازم في شيء من الأمور، كما سيأتي ذكر ذلك.

وقوله «متى تصوّرنا حقيقة العلّة وحقيقة المعلول امتنع عند ذلك أن لا نصدّق بثبوت أحدهما للآخر» إن أراد «التصوّر التام» فهذا مشترك بين جميع اللوازم. وإن أراد غيره فالحكم ممنوع. وهو إنما ادّعى أنّ مطلق عقل الماهية يوجب ذلك. وقد بيّنا أنّ عقلها أو تصوّرها ينقسم إلى «تام» و«غير تام»، وأن ما ذكره إنّما يلزم في «التام».

الطريق العاشر

أن يقال: (٤١٦) إن كنت تعني باللزوم البيّن هذا فهكذا يفسّر به لازم اللازم، فيقال: إذا تصوّر اللازم الأول، وتصوّر لازم لازمه، امتنع حينئذٍ أن لا يعرف أنّ أحدهما علّة للآخر. فيلزم ما فررت منه، وهو أنه متى تصوّر شيئاً تصوّر جميع لوزامه.

الطريق الحادي عشر

قوله «وإذا أثبت أن تصوّر العلّة إنما يوجب التصديق بثبوت المعلول القريب عند تصوّر المعلول، ثم من الجائز أن لا يحصل تصوّر المعلول عند تصوّر العلّة، لا جرم لا يلزم من العلم بحقيقة العلّة العلم بكل اللوازم القريبة والبعيدة». فيقال له: أنت فرّقت بين اللوازم القريبة والبعيدة بأنّ القريبة ما كان بيّن اللزوم، وادّعيت أن ما

كان بين اللزوم، وهو ما يثبت بغير وسط، يجب أن يعلم إذا تصوّر الملزوم فلا يفتقر إلى وسط، وقد فسّرت ذلك في آخر الأمر بأنّ المراد إذا تصوّر الملزوم واللازم جميعاً فيجب أن يعلم الملزوم. فيقال لك: وهكذا أيضاً إذا تصوّر اللازم الأول ولازمه الثاني فقد تصوّر الملزوم ولازمه القريب، فيجب أن يتصوّر لزومه له، وقد كان تصوّر لزوم الأول. فيلزم ما فررت منه من أنه إذا عرف لزوم الأول عرف لزوم سائر اللوازم. فإذا شرطت في العلم بلزوم الأول حضورهما جميعاً فكذلك فاشرطه في العلم بلزوم الثاني، وإن حذفت الشرط في الثاني فاحذفه من الأول حتى يكون الكلام عدلاً.

وعلى التقديرين يلزم بطلان الفرق بين لازم ولازم، بأنّ هذا بوسط وبأنّ هذا بغير وسط إذا فسّر الوسط بوسط في نفس الأمر: وبطلان ما ادّعوه من أنّ اللازم بغير وسط يجب العلم به بلا دليل، (٤١٧) وأنّ اللازم بوسط لا يعلم إلاّ بالعلم بالوسط. فما ادّعوه من هذا وهذا باطل. فبطل ما ذكروه من دليل الفرق بين الأوليّات والمشهورات. وهو المطلوب.

الطرق الثاني عشر

أنه قال في جواب السؤال الثاني «لا نسلم أنّ العلّية مغايرة لحقيقة ذات العلّة، لكنا ندّعي أن تصوّر حقيقة العلّة مع تصوّر حقيقة المعلول القريب يوجب العلم بكون العلّة علّة لذلك المعلول». فيقال: هذا كلام مناقض لما تقدم مع تناقضه في نفسه. فإنّ العلّية إن لم تكن مغايرة لذات العلّة بطل قولك، »إنّ ماهية العلّة وحدها لا تكفي في حصول العلية، لأنّ العلّية أمر إضافي، والأمور الاضافية لا يكفي في حصولها الشيء الواحد». فإنّها إذا لم تغايرها لم يكن هناك شيء يكون معلولاً، لا للعلّة، ولا لها ولغيرها، بل ولا هناك شيء يتصوّر إذا تصوّرت العلّة والمعلول. وإن قيل: هي مغايرة في العلم لا في الأعيان فإنّها أمر عدمي، قيل: وهذا يبطل قوله «فإنّ العدم المحض لا حصول له فضلاً عن أن يفتقر إلى علّة لحصوله، ولكن تصوّرها في الذهن يتوقف على المضافين». وهذا مما قدمنا أنه حق، وهو مبطل لما قاله.

الطريق الثالث عشر

إنّهم قد زعموا أنّ اللوازم مترتبة في نفسها بالذات مستلزمة للأول، والثاني مستلزم للثالث، والثالث للرابع، وأنّ ما كان لزومه بغير وسط كان بيّناً لا يحتاج إلى دليل. وقد تناقض تفسيره لذلك لتناقض القول في نفسه. فيقال له: أي شيء قلته في لزوم الأول للملزوم الأول يقال في اللازم الثاني للأول سواء بسواء من كل وجه.

وحيئنذٍ، (٤١٨) فأي شيء فسّرت به العلم بلزوم الأول لا يفتقر إلى وسط يلزمك مثله في الثاني. فيكون موجب برهانك أنّ من علم شيئاً علم جميع لوازمه. وهذا في غاية الفساد.

فصل ـ برهان آخر للرازي على هذا التفريق

ثم ذكر برهاناً آخر على ما ادّعاه من أنّ ما كان لزومه بغير وسط كان بيّناً، فقال: برهان آخر: وهو أنّا إذا عقلنا ماهية فإنّه تبقى بعض لوازمها مجهولة ويمكننا تعرّف تلك اللوازم المجهولة. فلولا وجود لوازم بيّنة الثبوت للشيء وإلاّ لزم التسلسل، وإما عدم تعرّف تلك اللوازم. وكلاهما باطلان.

قال: وهذا البرهان كاف في إثبات أصل المقصود من أن الصفات اللازمة في نفسها يلزم بعضها بوسط في نفس الأمر، وبعضها بغير وسط. وإنما يدل هذا على أنّ الإنسان قد يتبيّن له لزوم بعض اللوازم بلا دليل وبعضها لا يتبيّن إلاّ بدليل.

وهذا لا ريب فيه، لكن «الدليل» كل ما كان مستلزماً للمدلول، لا يختص بما يكون علّة للمدلول، ولا بعض اللوازم في نفس الأمر علّة لبعض، ولا كل ما كان بيّنا لزيد يجب أن يكون بيّنا لعمرو.

فتبيّن أنّ الفرق الذي ذكره بين «الأوّليات» و«المشهورات» من أنّ «الأوَّلي هو الذي يكون حمله على موضوعه في الوجودين أولاً. لا ثانياً» غلط لا يستقيم إلاّ في الوجود الخارجي فإنّه ليس في اللوازم ترتيب حتى يكون بعضها أوّلاً وبعضها ثانياً، ولا في الذهني. فإنّ الوسط إنما هو الدليل، فيعود الفرق إلى أن الأوّليات ما لا يفتقر إلى دليل، والنظريات ما يفتقر إلى دليل. وهذا كلام صحيح متفق عليه لا يحتاج إلى (٤١٩) ما ذكروه. ولكن هذا يوجب كون القضية أوّلية ونظرية هو من الأمور الاضافية ـ فقد تكون بديهية لزيد نظرية لعمرو باعتبار تمام التصوّر. فمتى تصوّر الشيء تصوّراً أتمّ من تصوّر غيره تصوّر من لوازمه ما لم يتصوّره ذو التصوّر الناقص، فلم يحتج في معرفته بتلك اللوازم إلى وسط، واحتاج صاحب التصوّر الناقص إلى الوسط. وأيضاً فهذا لا يوجب كون المشهورات ليست يقينية، كما سنذكره إن شاء الله.

ردّ ابن سينا تفريقهم بين الصفات الذاتية واللازمة

ولفظ ابن سينا في «إشاراته» قال:

وأما اللازم غير المقوم يخص باسم «اللازم» وإن كان المقوم أيضاً لازماً فهو

الذي يصحب الماهية، ولا يكون جزءاً منها، مثل كون «المثلث» مساوَى الزوايا لقائمتين.

قال: وأمثال هذه إن كان لزومها بغير وسط وكانت معلومة واجبة اللزوم، فكانت ممتنعة الرفع في الوهم، مع كونها غير مقوّمة. وإن كان لها وسط تتبيّن بـه علمت واجبة به.

قال: وأعنى بـ «الْوسط»، ما يقرن بقولنا «لأنه» حين يقال «لأنّه كذا». وهذا الوسط إن كان مقوّماً للشيء لم يكن اللازم مقوّماً له لأنّ مقوّم المقوّم مقوّم، بل كان لازماً له أيضاً. فإن احتاج الوسط إلى وسط تسلسل إلى غير نهاية، فلم يكن وسطاً. وإن لم يحتج فهناك لازم بيّن اللزوم بلا وسط. وإن كان الوسط لازماً متقدّماً واحتاج إلى توسط لازم آخر أو مقوّم غير منته في ذلك إلى «لازم بلا وسط» تسلسل أيضاً إلى غير النهاية. فلا بدّ في كل حال من «لازم بغير وسط»، فقد بان أنه ممتنع الرفع في الوهم. فلا يلتفت إذاً إلى ما (٤٢٠) يقال «إنّ كل ما ليس بمقوّم فقد يصح رفعه في الوهم».

ومن أمثلة ذلك كون كل عدد مساوياً للآخر أو مفاوتاً.

قلت: مقصوده بهذا الردُّ على من قال من المنطقيين «إنّ الفرق بين الصفة الذاتية والعرضية اللازمة أنّ ما ليس بذاتي يمكن رفعه في الوهم فيمكن تصوّر الموصوف بدون تصوّره بخلاف الذاتي». فتبيّن أنّ اللوازم لا بدّ أن تنتهي إلى لازم بيّن لا يفتقر إلى وسط، وذاك يمتنع رفعه في الوهم إذا تصوّر الموصوف. وهذا الذي قاله جيّد، وهو يبطل الفرق الذي هو عمدتهم.

ولهم فرق ثانٍ بأن الذاتي ما لا يفتقر إلى علّة واللازم ما يفتقر إلى علّة، والعلّة هي الوسط. وهذا الفرق أفسد من الذي قبله. فإنّ كون بعض الصفات اللازمة تفتقر إلى علّة دون بعض باطل. ثم سواء قيل «يفتقر إلى علّة أو وسط»، وسواء جعل ذلك هو «الدليل» أو هو أيضاً «علّة» لثبوته في الخارج، فإنّ من اللوازم ما لا يفتقر إلى علّة. فبطل هذا الفرق الثاني.

والفرق الثالث التقدّم في الذهن أو في الخارج. وهو أن الذاتي ما لا يمكن تصوّر الموصوف إلاّ بعد تصوّره بخلاف اللازم العرضي فإنّه متصوّر بعد تصوّر الملزوم. والذاتي هو المقوّم. وهذا الفرق أيضاً فاسد. فإنّ الصفة لا تتقدّم على الموصوف في الخارج أصلاً. وأما في الذهن فقد تتصوّر الصفة والموصوف جميعاً فلا

يتقدّم تصوّر الصفة، وبتقدير التقدّم فهذا يختلف باختلاف التصوّر التام والناقص لا باختلاف اللوازم نفسها.

فعلى (٤٢١) هذه الفروق الثلاثة أو أحدها يعتمدون. حتى الذين صاروا يجعلون المنطق في أول أصول الفقه من المتأخّرين هذا عمدتهم، كما يذكر ذلك الآمدي، وابن الحاجب[1]، وغيرهما. وكلّها باطلة. أما التقدّم الخارجي فمن المعلوم بصريح العقل أنّ الصفة القائمة بالموصوف والعرض القائم بالجوهر لا يعقل تقدّمه عليه بوجه من الوجوه. بل إذا اعتبر تقدّم عقلي أو غيره فالذات متقدمة على الصفات.

وأما في التصوّر، فالتصوّر مراتب متعدّدة ـ يكون مجملاً ومفصلاً. فالإنسان قد يخطر له «الإنسان» ولا يستحضر شيئاً من صفاته، فهذا تصوّره تصوّراً مجملاً. وقد يخطر له مع ذلك أنّه «ناطق»، كما قد يخطر له مع ذلك أنه «ضاحك». وإذا تصوّر «الحيوان» قد يخطر له أنّه «حسّاس»، كما قد يخطر له أنه «متحرّك بالإرادة»، وكما يخطر له أنّه «متألّم أو متلذّذ» وأنّه «يحب ويبغض». وإذا تصوّر أنّ الإنسان «حيوان ناطق» ولم يتصوّر «الحيوان» مفصلاً لم يكن قد تصوّر «الإنسان» مفصلاً. فما من صفة لازمة إلّا ويمكن وجودها في التصوّر المفصل، وحذفها في التصوّر المجمل.

وحينئذٍ، فقول القائل «إنّ الذاتي ما لا يتصوّر الموصوف إلّا بعد تصوّره» إن ادّعاه في كل تصوّر فهذا باطل. وهو ممن يسلم بطلانه، فإنّه يقول «قولك عن الإنسان إنّه حيوان ناطق حدّ تام يفيد تصوّر حقيقته»، ومع هذا لم يتصوّر الذاتيات مفصلة. فإنّه لم يستحضر في ذهنه أنّ «الحيوان» هو «الجسم الحسّاس النامي المتحرّك بالإرادة». (٤٢٢) فثبت أنهم يجعلونه متصوّراً لحقيقة بدون استحضار الذاتيات على وجه التفصيل. فلا يجب في كل ذاتي أن يتقدّم تصوّره المفصل.

وأما التصوّر المجمل فلا يجب فيه استحضار شيء من الصفات. وتصوّر «الإنسان» مجملاً كتصوّر «الحيوان» مجملاً. ومعلوم أنّ الموصوف يشاركه غيره في

---

(١) ابن الحاجب: هو العلّامة جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس المعروف بابن الحاجب (كان أبوه حاجباً للأمير عز الدين الصلاحي)، المقري، النحوي، المالكي، الأصولي، الفقيه، صاحب التصانيف المنقّحة. صنّف «الكافية» في النحو، و«الشافية» في التصريف، و«منتهى السؤال والأصل في علمي الأصول والجدل، في أصول الفقه، ط. بمصر سنة ١٣٢٦. توفي بالإسكندرية سنة ٦٤٦ هـ.

صفات ويفارقه في صفات. فإذا لم يجب ذكر جميع الصفات المشتركة على وجه التفصيل فدعوى الاكتفاء ببعضها دون بعض تحكّم محض. وإذا كانت حقيقة «الإنسان» عندهم متصوّرة بدون تصوّر الصفات الذاتية المشتركة على وجه التفصيل علم أنّ ما ذكروه من أنّ الذاتي ما لا يمكن تصوّر الموصوف بدونه باطل. وإن اكتفوا بالتصوّر المجمل فمن تصوّر «الإنسان» مطلقاً فقد دخل في جميع ذلك صفاته. وبسط هذا له موضع آخر.

والمقصود هنا الكلام على ما فرقوا به بين «الأوّليات» و«المشهورات» من أن الأوّليات ليس بين الموصوف وصفته وسط في نفس الأمر بخلاف غيره. وقد تبيّن بطلان هذا الفرق طرداً وعكساً، وأنه قد يكون من اللوازم التي لا وسط لها في نفس الأمر ما يفتقر إلى دليل، ومن اللوازم التي يدعون افتقارها إلى وسط ما يعلم ثبوته بلا دليل. وأنّ التفريق بين اللوازم بوسط في نفس الأمر باطل. وأنّ الوسط الذي هو الدليل يختلف باختلاف أحوال الناس، ليس هو أمراً لازماً للقضايا. فهذه عدّة أوجه من هذا الطريق[1] (٤٢٣) الأول.

النوع الثاني

لا دليل على دعواهم أنّ المشهورات ليست من اليقينيات

النوع الثاني أن يقال: المراد بـ «المشهورات» عندهم هي القضايا العملية كلها، مثل كون العدل حسناً والظلم قبيحاً، والعلم حسناً والجهل قبيحاً، والصدق حسناً والكذب قبيحاً، والإحسان حسناً، ونحو ذلك من الأمور التي تنازع الناس هل يعلم حسنها وقبحها بالعقل أم لا.

المثبتة والنفاة للحسن والقبح العقليّين

وأكثر الطوائف على إثبات الحسن والقبح العقليين، لكن لا يثبتونه كما يثبته نفاة القدر من المعتزلة وغيرهم. بل القائلون بالتحسين والتقبيح من أهل السُّنّة والجماعة من السلف والخلف، كمن يقول به من الطوائف الأربعة وغيرهم، يثبتون القدر والصفات ونحوهما مما يخالف فيه المعتزلةُ أهلَ السُّنة، ويقولون مع هذا بإثبات الحسن والقبح العقليين. وهذا قول الحنفية، ونقلوه أيضاً عن أبي حنيفة نفسه. وهو

(١) الطريق الأول: الظاهر أن يقال «النوع الأول».

قـول كثيـر من المـالكيـة، والشـافعيـة، والحنبليـة؛ كـأبي الحسن التميمي[1]، وأبي الخَطَّاب، وغيرهما من أئمّة أصحاب أحمد؛ وكأبي عليّ بن أبي هُرَيْـرَة[2]، وأبي بكر القَفَّال الشَّاشي[3]، وغيرهما من الشافعية؛ وكذلك من أصحاب مـالك؛ وكـذلك أهـل الحـديث، كـأبي نصْـر السِجْـزي[4]، وأبي القـاسم سَعْـد بن علي الزَّنجاني[5]، وغيرهما.

بل هؤلاء ذكروا أن نفي ذلك هو من البدع التي حدثت في الإسلام في زمن أبي الحسن الأشْعَري لما ناظر المعتزلة في القدر بطريق الجَهْم بن صَفْوان ونحوه من أئمّة الجبر، فاحتاج إلى هذا النفي. قالوا: وإلاّ فنفي الحُسن والقبح العقليين مطلقاً لم يقله (٤٢٤) أحد من سلف الأمة ولا أئمّتها. بل ما يؤخذ من كلام الأئمة والسلف في تعليل الأحكام، وبيان حكمة الله في خلقه وأمره، وبيان ما فيما أمر الله به من الحسن الذي يعلم بالعقل وما في مناهيه من القبح المعلوم بالعقل، ينافي قول النفاة.

والنفاة ليس لهم حجة على النفي أصلاً. وقد استقصى أبو الحسن الآمِدِي ما ذكروه من الحجج، وبيّن أنها عامّتها فاسدة. وذكر هو حجة أضعف من غيرها، وهو أنّ «الحسن والقبح عرض، والعرض لا يقوم بالعرض». فإنّ إثبات هذا لا يحتاج إلى

---

(١) أبو الحسن التيمي: هو أبو الحسن عبد العزيز بن الحارث بن أسد بن الليث بن سليمان بن الأسود التميمي، أحد الفقهاء الحنابلة. صحب أبـا القاسم الخـرقي، وصنّف في الأصول، والفروق، والفرائض. توفي سنة ٣٧١ هـ.

(٢) ابن أبي هريرة: هو الحسن بن الحسين بن أبي هريرة، أبو علي البغدادي، الفقيه القاضي، أحد شيوخ الشافعيين. شرح «مختصر المزني»، وله مسائل في الفروع. درس ببغداد، وكان معظماً عند السلاطين والرعايا. توفي سنة ٣٤٥ هـ.

(٣) القفال الشاشي: هو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير الشاشي، الفقيه الشافعي إمام عصره، كان فقيهاً، محدثاً، أصولياً، لغوياً، شاعراً. هو أول من صنّف الجدل الحسن من الفقهاء، وله كتاب في أصول الفقه، وله شرح «الرسالة» للشافعي، وعنه انتشر مذهب الشافعي في بلاد ما وراء النهر. والشاشي نسبة إلى الشاش مدينة وراء نهر سيحون. توفي سنة ٣٦٥ هـ.

(٤) أبو نصر السجزي: هو الحافظ أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوايلي البكري السجزي ـ نسبة إلى سجستان ـ نزيل مصر. كان متقناً مكثراً بصيراً بالحديث والسنّة، واسع الرواية، له كتاب «الإبانة في القرآن» ـ كذا في «شذرات الذهب» وفي «كشف الظنون» «الإبانة في الحديث». توفي سنة ٤٤٤ هـ.

(٥) أبو القاسم الزنجاني: هو الحافظ أبـو القاسم سعـد بن علي بن محمد بن علي بن الحسين الزنجاني، نزيل الحرم، كان حافظاً، قدوة، علماً، ثقة، زاهداً. إمام كبير عارف بالسنّة، توفي سنة ٤٧١ هـ. وفي أصلنا «الريحاني» بدل «الزنجاني».

قيام العرض بالعرض كما توصف الأعراض بالصفات، وجميع ذلك قائم بالعين الموصوفة، فنقول «هذا سواد شديد» و«هذه حركة سريعة وبطيئة». وهم يسلمون أن كون الفعل صفة كمال أو صفة نقص، أو ملائماً للفاعل أو منافراً له، قد يعلم بالعقل. وهذه صفات للفعل، وهي قائمة بالموصوف.

ومن الناس من يظن أنّ الحسن والقبح صفة لازمة للموصوف، وأنّ معنى كون الحسن «صفة ذاتية له» هذا معناه. وليس الأمر كذلك، بل قد يكون الشيء حسناً في حال قبيحاً في حال، كما يكون نافعاً ومحبوباً في حال وضارّاً وبغيضاً في حال. والحسن والقبح يرجع إلى هذا، وكذلك يكون حسناً في حال وسيّئاً في حال باعتبار تغيّر الصفات.

والحسن والقبح من أفعال العباد يرجع إلى كون الأفعال نافعة لهم وضارة لهم. وهذا مما لا ريب (٤٢٥) فيه أنه يعرف بالعقل. ولهذا اختار الرازي في آخر أمره أنّ الحسن والقبح العقليين ثابتان في أفعال العباد. وأما إثبات ذلك في حق الله تعالى فهو يبنى على معنى محبّة الله ورضاه، وغضبه وسخطه، وفرحه بتوبة التائب، ونحو ذلك مما قد بسط في غير هذا الموضع، وهل ذلك صفات ليست هي الارادة كما اتفق عليه السلف والأئمّة، أو ذلك هو الارادة بعينها كما يقوله من يقوله من المعتزلة والجهمية ومن وافقهم[1].

بيان أن قضايا التحسين والتقبيح من أعظم اليقينيات

والمقصود هنا ذكر هذه القضايا المشهورة من بني آدم كلّهم، كقولهم «العدل حسن وجميل وصاحبه يستحق المدح والكرامة، والظلم قبيح مذموم وصاحبه يستحق الذم والإهانة»، فإنّ هؤلاء نفوا كونها من اليقينيات. وهذا يستلزم أنّ لا يقول الفلاسفة بالحسن والقبح العقليين، إذ لم يكن في العقل قضية برهانية علمية. ومن الناس من حكى عنهم القول بذلك. والتحقيق أنهم في ذلك متنازعون مضطربون، كما في أمثال ذلك.

فنقول: دعوى المدّعي أنّ هذه القضايا ليست من اليقينيات دعوى باطلة، بل

---

(١) قد بحث العلاّمة ابن القيم رحمه الله في هذا الموضوع بحثاً مستفيضاً لا مزيد عليه في «مفتاح دار السعادة»، وأورد جميع حجج النفاة، ثمّ أبطلها بأكثر من ستين وجهاً. أنظر جـ ٢، ص ٢٦ - ١٣٣.

هذه من أعظم اليقينيات المعلومة بالعقل. وذلك أن التصديق مسبوق بالتصوّر، فينبغي أن ننظر معنى قولنا «العدل حسن والظلم قبيح»، ثم ننظر في ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع، ولنتكلّم في عدل الناس وظلمهم.

فنقول: الناس إذا قالوا (٤٢٦) «العدل حسن والظلم قبيح» فهم يعنون بهذا أن العدل محبوب للفطرة يحصل لها بوجوده لذّة وفرح، نافع لصاحبه ولغير صاحبه، تحصل به اللذة والفرح وما تتنعّم به النفوس. وإذا قالوا «الظلم قبيح» فهم يعنون به أنّه ضارّ لصاحبه ولغير صاحبه، وأنّه بغيض يحصل به الألم والغم وما تتعذّب به النفوس. ومعلوم أنّ هذه القضايا هي في علم الناس لها بالفطرة وبالتجربة أعظم من أكثر قضايا الطب، مثل كون السقمونيا تسهل الصفراء. فلِمَ كانت التجربيّات يقينية، وهذه التي هي أشهر منها وقد جرّبها الناس أكثر من تلك لا تكون يقينية؟ مع أن المجرّبين لها أكثر وأعلم وأصدق، وجزئياتها في العالم أكثر من جزئيات تلك، والمخبرين بذلك عنها أيضاً أكثر وأعلم وأصدق.

فالإنسان من نفسه يجد من لذة العدل والصدق والعلم والإحسان، والسرور بذلك، ما لا يجده من الظلم والكذب والجهل. والناس الذين وصل إليهم ذلك والذين لم يصل إليهم ذلك يجدون في أنفسهم من اللذة والفرح والسرور بعدل العادل وبصدق الصادق وعلم العالم وإحسان المحسن ما لا يجدونه في الظلم والكذب والجهل والإساءة. ولهذا يجدون في أنفسهم محبة لمن فعل ذلك وثناء عليه ودعاء له، وهم مفطورون على محبة ذلك واللذّة [به] لا يمكنهم دفع ذلك (٤٢٧) عن أنفسهم، كما فطروا على وجود اللذّة بالأكل والشرب والألم بالجوع والعطش. فلِمَ كانت تلك القضايا من اليقينيّات المعلومة بالحسّ والعقل كالتجربة وغيرها، ولم تكن هذه من القضايا العقلية المعلومة أيضاً بالحسّ والعقل والأمر فيها أعظم؟ واللذة التي توجد بهذه لذّة روحانية عقلية شريفة، والإنسان كلما كمل عقله كانت هذه اللذة أحب إليه من تلك اللذة.

ثم الفلاسفة أثبتوا معاد الأرواح واللذة العقلية، وهي مبنية على هذه القضايا التي سمّوها «المشهورات». فإن لم تكن معلومة كان ما أثبتوه من ذلك ليس فيه شيء من العلم. بل يقولون ما يقوله غيرهم من أن اللذّات الباطنة أقوى وأشرف من اللذات الظاهرة، ويدعون الضرورة في إثبات لذّة وراء اللذات الحسيّة الظاهرة. وإذا كانت اللذّة إما إدراك الملائم كما قد يزعمونه، أو هي تابعة ولازمة لإدراك الملائم كما يقوله غيرهم وهو الصحيح، فمعلوم أنّ العلم والعدل والصدق والإحسان ملائم

لبني آدم فيكونوا ملتذّين بذلك، بل يكون التذاذهم بذلك أعظم من غيره. وهذا معنى كون الفعل حسناً ومعنى كونه قبيحاً ضد ذلك.

وإذا وتُصوّر معنى الحسن والقبح عُلم أنّ هذه المشهورات من أعظم اليقينيّات، فإنّها (٤٢٨) مما اتفقت عليها الأمم لما علموه بالحسّ والعقل والتجربة. بل اتفاق الناس على هذه أعظم من اتفاقهم على عامة ما يذكرونه. وقد يعيش طوائف من الناس زماناً ولا تخطر لهم القضايا الكلية العقلية التي جعلوها مبادىء العلم، كقول القائل (النفي والإثبات لا يجتمعان»، وإن كان يّعلم أنّ هذا الشيء المعيّن إذا كان موجوداً لم يكن معدوماً لكن قد لا تخطر لهم القضية الكلية. بل وقد لا يخطر لهم تقدير اجتماع وجوده وعدمه، فإنّ هذا التقدير ممتنع فلا يخطر لأكثر الناس. ولا توجد طائفة إلاّ وهي تحسّن العدل والصدق والعلم والإحسان، وتقبّح ضد ذلك.

وأيضاً فَـ «الحكمة» عندهم وعند سائر الأمم نوعان: علم وعمل. وهذه: «الحكمة» عند المسلمين. قال مالك رحمه الله «الحكمة: معرفة الدين والعمل به». ولذلك قال ابن قُتَيْبَة[1] «الحكمة عند العرب العلم والعمل». والحكمة العملية عندهم وعند غيرهم تتضمن علم الأخلاق، وسياسة المنزل، وسياسة المدنية. وسبنى ذلك كلّه على هذه القضايا المشهورة. بل وكل عمل يؤمر به فلا بدّ فيه من العدل. فالعدل مأمور به في جميع الأعمال، والظلم منهى عنه نهياً مطلقاً.

ولهذا جاءت أفضل الشرائع والمناهج بتحقيق هذا كلّه وتكميله. فأوجب الله العدل (٤٢٩) لكل أحد على كل أحد في كل حال، كما قال تعالى: **﴿يـٰأيّها الذين ءامنوا كونوا قَوَّامينَ بالْقِسط شُهَدَآء لله ولو على أنفسكم أوِ الوالِدَين والأقرَبِينَ إن يَكُنْ غنيًّا أوْ فقِيراً فالله أولىٰ بهما فلا تَتَّبعوا الهوى أن تَعْدِلوا﴾**[2]. وقال تعالى: **﴿يأَيُّها الذين ءامنوا كونوا قَوَّامينَ لله شُهَدَآء بالقسط ولا يَجْرِمَنَّكم شَنَـٰان قوم** - أي، يحملنكم بغض قوم كعدوّكم الكفار - **على ألَّا تعدِلوا إعْدِلوا هو أقرب للتقوى﴾**[3]. وقال تعالى: **﴿لقد أرسلنا رُسُلَنا بالبَيِّنـٰت وأنزلنا معهم الكتـٰب والميزان ليقوّم الناس**

---

(١) ابن قتيبة: هو أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، النحوي، اللغوي، الكاتب، صاحب «أدب الكاتب». كان فاضلاً ثقة سكن بغداد وحدث بها، وتصانيفه كلّها مفيدة، منها «غريب القرآن» و«غريب الحديث». توفي سنة ٢٧٦ هـ.

(١) النساء ٤ / ١٣٥.

(٣) المائدة ٥ / ٨.

بالقسط﴾[1]. وقال تعالى: ﴿إنّ الله يأمركم أن تُؤدُّوا الأمٰنٰت إلى أهلها وإذا حَكَمتم بين الناس أن تَحكُموا بالعدل﴾[2]. وقال تعالى: ﴿إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتآئي ذي القُرْبىٰ وينهىٰ عن الفحشآء والمُنكر والبَغْي يَعِظُكم لعلّكم تذكّرون﴾[3]. ومثل هذا كثير.

وكذلك تحريم الظلم بمجموع أنواعه كثير في النصوص الإلٰهيّة، حتى في الحديث الإلٰهي ـ حديث أبي ذَرٍّ ـ الذي رواه مسلم في صحيحه عن النبي ﷺ فيما يرويه عن ربّه [تبارك وتعالى] أنه قال: «يا عبادي! إني حرّمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرّماً فلا تظالموا. يا عبادي! إنّكم تخطئون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعاً ولا أبالي فاستغفروني أغفر لكم. يا عبادي! كلّكم جائع إلاّ من أطعمته فاستطعموني أطعمكم. يا عبادي! كلّكم عارٍ إلاّ من كسوته فاستكسوني أكسُكم. يا عبادي! كلّكم ضالّ إلاّ من هديته فاستهدوني أهدكم. يا عبادي! إنّكم لن تبلغوا ضَرّي فتضرّوني ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني. يا عبادي! لو أنّ أوّلكم وآخركم وإنسكم (٤٣٠) وجنّكم كانوا على أتقىٰ[4] قلب رجل [واحد] منكم ما زاد ذلك في مُلكي شيئاً. يا عبادي! لو أنّ أوّلكم وآخركم وإنسكم وجنّكم كانوا على أفجر قلب رجل [واحد] منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً. يا عبادي! لو أنّ أوّلكم وآخركم وإنسكم وجنّكم قاموا في صعيد واحد فسألوني فأعطيت كل إنسان منهم مسألته ما نقص ذلك من ملكي إلاّ كما ينقص البحر إذا غمس فيه المِخْيط. يا عبادي! إنما هي أعمالكم

---

(١) الحديد ٥٧ / ٢٥.

(٢) النساء ٤/٥٨.

(٣) النحل ١٦ / ٩٠.

(٤) الحديث أخرجه مسلم في البر والصلة، وأخرجه أيضاً، أحمد، والترمذي، وابن ماجه، من طريق آخر. والحديث يحتوي على عشر جمل، وترتيبها ولفظها كما هنا يختلف عن لفظ مسلم في مواضع. فالجملة الثانية هنا هي الجملة الخامسة في مسلم، والخامسة هنا هي الثانية هناك. وليس في لفظ مسلم «ولا أبالي» وإنّما يوجد في لفظ الترمذي وفي مسلم «كما ينقص الخيط إذا أدخل البحر» وللمصنف شرح هام لهذا الحديث، طبع في الجزء الأوّل من مجموعة فتاواه، ط. مصر، سنة ١٣٢٦، ص ٢٣٦ ـ ٣٦٢، وأعيد طبعه في الجزء الثالث من «مجموعة الرسائل المنيرية» ط. مصر، سنة ١٣٤٦، ص ٢٠٥ ـ ٢٤٦. وهو شرح يشرح الصدر لفهم أصول الدين، يتحتم درسه وتدريسه على كلّ مسلم يهمّه معرفة حقيقة الإسلام. قال المصنف رح: «وهذا الحديث قد تضّمن من قواعد الدين العظيمة في العلوم والأعمال، والأصول والفروع». وهو الحديث الرابع والعشرون من «شرح خمسين حديثاً» لابن رجب الحنبلي.

أحصيها لكم ثم أوفّيكم إياها، فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومنّ إلاّ نفسه».

والمقصود أنّ الحكمة العملية كلها مبنية على هذه القضايا. والنفس لها قوتان: العلمية والعملية، والعمل لا بدّ أن يكون بعلم. فإنّ لم تكن هذه القضايا معلومة لم يكن شيء من الحكمة العملية معلوماً، ولا شيء من الأعمال والأخلاق المحمودة والمذمومة معلوماً.

وهذا مع ما فيه من المناقضة لما يقولونه هم وغيرهم من العقلاء، فهو مكابرة ظاهرة. مع أنّا في هذا النوع من الكلام لم نقصد إقامة الدليل على فساد قولهم، بل صوّرناه لتعلّم حقيقته، وطالبناهم بالدليل على أنّ هذه المشهورات ليست يقينية، فإنّهم لم يذكروا على ذلك دليلاً أصلاً. وسنتكلّم على ما توهموه دليلاً من.

النوع الثالث

في بيان كون المشهورات من جملة القضايا الواجب قبولها

قولهم «هذه القضايا ليست (٤٣١) بأوّلية «لما ذكروه من الفرق بين الأَوَّلي وغيره. قد تقدم بطلان هذا الفرق، ولكن نحن نسلم أن من القضايا ما يكون بديهياً أوّلياً لبعض الناس أو لكلّهم ويكون مجرد تصوّر طرفي القضية موجباً للحكم، لكن ليس علّة ذلك كون المحمول لازماً للموضوع بلا وسط في نفس الأمر كما ذكر ذلك الرازي ونحوه، وإن كان هذا لم نجده في كلام ابن سينا وأمثاله، بل الوسط عنده الدليل كما تقدّم. بل ولا ذلك أمراً لازماً للقضية، بل قد تكون بديهية لزيد ونظرية لعمرو بحسب المتصوّر لتمامه ونقصانه.

وهذا مما قد تنازع فيه بعضهم، ويدّعون أن كل ما كان أوّلياً لزيد فهو أوْلىٰ لغيره، كما يدل كلامهم على ذلك. وأن الآدميين يشتركون في العلم بكل ما هو أوْلىٰ لكل شخص منهم، لأنها موجب العقل، والعقل مشترك. وهذا القول وإن كنا نبطله ونقول: القضية قد تكون ضرورية لزيد نظرية لعمرو. وكذلك غير ذلك من القضايا قد تكون المتواترة لهذا محسوسة لهذا، والمجرّبة لهذا معلومة بالاستدلال لهذا، ونحو ذلك.

وإذا كان كذلك فنحن ليس مقصودنا أنّ هذه القضايا المشهورة أوّلية أوليست أوّلية، ولا أنها أوّلية لجميع الناس أو لبعضهم، بل المقصود أنها من جملة القضايا الواجب قبولها التي يجب التصديق بها وتكون مادّة للبرهان. فإنّهم جعلوا المعتقدات

ثلاثة: الواجب قبولها؛ والمشهورات، والوهميات. (٤٣٢) والمقصود هنا أنّ المشهورات العامة، مثل حسن العدل وقبح الظلم، هي من الواجب قبولها، وإن لم نقل هي أوّلية. فإنّ الواجب قبولها قد جعلوها أصنافاً: أوّليات، ومشاهدات، ومجرّبات، وحدسيّات، ومتواترات، وقضايا قياساتها معها.

وهذه المشهورات إذا لم تكن أوّلية لم تكن بدون كثير من المجرّبات، والحدسيّات، ونحو ذلك، فتكون مادة للبرهان اليقيني كالمتواترات والمجرّبات. فإنّ المتواترات والمجرّبات ليست أوّليات، وهذه المشهورات أبلغ من كثير من المجرّبات، والعلم بها والتصديق بها في نفوس الأمم قاطبة أقوى وأثبت من العلم بكثير من المجرّبات والمتواترات التي تواترت عند بعض الأمم دون بعض.

وبهذا الاعتبار فلم يذكروا حجة على أنها ليست من اليقينيات. فإنّ قولهم «موجب الحكم بها العادات، أو الأحوال النفسانية، أو مصلحة النظام» هذا لا ينافي كونها يقينية، بل هو دليل على ذلك كما سنذكره إن شاء الله تعالى. فإنّ المجرّبات كلها عاديات، فكونها عاديات لا ينافي كونها يقينيات. وكذلك كون قوى النفس تقتضيها، فإنّ هذا يدل على الملائمة والمنافرة، وهذا هو معنى الحسن والقبح، فذلك لا ينافي كونها قضايا صادقة معلومة الصدق. وكذلك كون نظام العالم مربوطاً بها لا ينافي كونها صادقة معلومة. فليس فيما ذكروه ما ينافي العلم بها، ولا يُدّعى كونها أوّلية بالمعنى الذي ذكروه كما لا يدعى ذلك في المجرّبات والمتواترات. وذلك لا ينافي كونها من اليقينيات.

النوع الرابع
خاصّة العقل والفطرة استحسان الحَسَن واستقباح القبيح

النوع الرابع أن يقال: قوله «لا عمدة لها إلاّ الشهرة. وهو أنّه لو خُلّي الإنسان وعقله المجرّد، ووهمه، وحسّه - إلى قوله - لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله، أو وهمه، أو حسّه، مثل حكمنا بأن «سلب مال الإنسان قبيح، وأنّ «الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه»».

فيقال: لا نسلم هذا، فإنّ هذا دعوى مجرّدة. وقوله «سلب مال الإنسان قبيح» لفظ عام، وقد يسلب ماله بعدل، وقد يسلب بظلم. والكلام فيما إذا علم الإنسان أنه سلب ماله ظلماً، مثل أن يعلم أنّ الإثنين المشتركين في المال من كل (٤٣٣) وجه استولى أحدهما على الآخر فسلبه أكثر من نصف ونحو ذلك، فإنّ عقول العقلاء قاطبة

وأوهامهم تقضي بقبح هذا.

أما الوهم فإنّه قد فسّره بقوله في «الإشارات»:

وأيضاً فإنّ الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدّية من طريق الحواس. مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس، وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس، إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحسّ بما يشاهده. فعندك قوّة هذا شأنها.

فهذه القوّة التي سمّوها «الوهم» هي التي يدرك بها الإنسان صداقة الصديق وعداوة العدو، ويدرك بها كل من الزوجين ما في الزوج الآخر من الأمر المحبوب، وبها يميل الإنسان إلى غيره وبها ينفر عنه. ولهذا يقولون «أكبر حاكم على النفوس الوهم».

ومعلوم أنّ هذه القوة تميل إلى الشخص الذي تعلم أنّه عادل صادق محسن، وتنفر عن الشخص الذي تعلم أنّه كاذب ظالم مسيء، بل تميل إلى هذا الشخص وإن لم يصل إليها من جهته نفع وضرّ. والنفوس مجبولة على محبة العدل وأهله وبغض الظلم وأهله. وهذه المحبة التي في الفطرة هو المعنى بكونه حسناً، وهذا البغض هو المعنى بكونه قبيحاً، كما يقال في الصورة الظاهرة «هذا حسن» و«هذا قبيح». فالحسن الظاهر ما يحسّه الحسّ الظاهر، والحسن الباطن ما يحسّه القلب الباطن. وإذا كانت النفوس مجبولة على محبة هذا وبغض هذا فهذا معنى الحسن والقبح. فكيف يقال «لو تُرِك الإنسان وحسّه وعقله ووهمه لم يقض بها» ونفوس بني آدم مجبولة على استحسان هذا واستقباح هذا؟

وأما العقل فأخص صفات العقل عند الإنسان أن يعلم الإنسان ما ينفعه ويفعله، ويعلم ما يضرّه ويتركه. والمراد بالحَسَن هو النافع، والمراد بالقبيح هو الضارّ. فكيف يقال إنّ عقل الإنسان لا يميّز بين الحَسن وبين القبيح؟ وهل أعظم تفاضل العقلاء إلّا بمعرفة هذا من هذا؟ بل وجنس الناس يميل إلى من (٤٣٤) يتّصف بالصفات الجميلة، وينفر عمن يتّصف بالقبائح. فذاك يميل جنس الإنسان إلى سمع كلامه ورؤيته، وهذا ينفر عن رؤيته وسمع كلامه.

النوع الخامس
في بيان كون هذه المشهورات معلومة بالفطرة

النوع الخامس: إنّ مبادىء هذه القضايا أمر ضروري في النفوس، فإنّها

مفطورة على حب ما يلائمها وبغض ما يضرّها، والمراد بالحسَن ما يلائمها وبالقبيح ما يضرّها. وإذا كانت مفطورة على حب هذا وبغض هذا فالمراد بقولنا «حسَن» أنّه ملائم نافع، والمراد بقولنا «قبيح» إنّه ضارّ مؤذٍ. وهذا أمر فطري. فعلم أنّ الناس بفطرهم يعلمون هذه القضايا المشهورة بينهم.

النوع السادس
في بيان كون الموجب لاعتقاد هذه المشهورات من لوازم الإنسانية

النوع السادس أن يقال: لو لم يكن لهذه القضايا مبدأ في قوى الإنسان لم تشتهر في جميع الأمم، فإنّ المشهور في جميع الأمم لا بد أن يكون له موجب في الفطرة المشتركة بين جميع الأمم. فعلم أنّ الموجب لاعتقاد هذه القضايا أمر اشتركت فيه الأمم. وذلك لا يكون إلاّ من لوازم الإنسانية، فإنّ الأمم لم تشترك كلها في غير لوازم الإنسانية.

النوع السابع
رد ابن سينا على نفسه في قوله بأن المشهورات لا تدرك بقوى النفس

النوع السابع: قوله «لو توهّم الإنسان بنفسه أنّه خلق دفعة تامّ العقل ولم يسمع أدباً ولم يُطع انفعالاً نفسانياً ولا خُلقاً لم يَقض في أمثاله بشيء». هذا ممنوع. بل إذا كان تامّ العقل علم أنّ العلم والعدل والصدق ينفعه وتصلح به نفسه وتلتذّ، وأنّ الكذب والظلم يضرّه ويُفسد نفسه ويؤلمها، ولو قُدر أنّه لا يُعْلِمُ به أحد غيرُ علم العقل بأنّه إذا ظَلم أبغضه الناس وعادوه وغيرُ علمه بأنّ الله يعاقبه.

فإن قيل: الإنسان يلتذّ بما يراه قبيحاً كما قد يلتذّ بما يأخذه ظلماً فيأكله ويشربه، قيل: وإن التذّ بدنه فإنّ قلبه وعقله لا يلتذّ بذلك، بل يلتذّ إذا عدل. وأن قُدر أنّه يلتذ به لذّة حاضرة فإنّه يتألّم لقبح عاقبته عنده. وإذا لم يتألّم فلغيبة عقله عن إدراك المؤلم، كما قد يحصل للسكران وغيره من أمور تؤلمه ولا يتألّم بها لغيبة عقله عن إدراكها.

وهذا مما قد ذكره ابن سينا نفسه، فقال في (٤٣٥) نمط «البهجة والسعادة»(١):

---

(١) نمط «البهجة والسعادة»: هو النمط الثامن من قسم الإلهيات من كتاب «الإشارات» لابن سينا.
وهذا القسم يحتوي على عشرة أنماط، وقد طبع بالعجم مع شرحه لنصير الدين الطوسي مع =

إنّه قد يسبق إلى الأوهام العامية أنّ اللذّات القوية المستعلية[1] هي الحسّية، وأن ما عداها لذّات ضعيفة وكلّها خيالات غير حقيقية.

وقد يمكن أن ينبّه[2] من جملتهم من له تمييز مّا فيقال له: أليس ألذّ ما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجري مجراها؟ وأنتم تعلمون أنّ المتمكّن من غلبة مّا ـ ولو في أمر خسيس كالشطرنج والنرد ـ قد يعرض له منكوح ومطعوم فيرفضه لما يعتاضه من لذّة الغلبة الوهمية. وقد يعرض منكوح ومطعوم [لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه][3] في صحبة حشمه[4] فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة، [فيكون مراعاة الحشمة][5] آثر وألذّ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم.

وإذا عرض للكرام من الناس[6] الالتذاذ بأنعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى[7] حيواني متنافس[8] فيه، وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى[9] الأنعام به. وكذلك[10] فإنّ كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه. ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين، وربما اقتحم الواحد على عدد وَهْمٍ[11] ممتطياً ظهر الخطر[12] لما يتوقعه من لذّة الحمد ولو بعد الموت كأن تلك تصل إليه وهو ميّت.

= الحواشي الكثيرة سنة ١٢٨١ هـ طبعاً متقناً على الحجر، وبها قابلنا العبارة التالية وصححناها. وطبع أيضاً مع زيادة شرح الرازي عليه بمصر بالمط. الخيرية سنة ١٣٢٥ طبعاً غير معتنى به وقبله بالآستانة سنة ١٢٩٠ هـ.

(١) ص (في الأصل): المستعملة.
(٢) ص: يتنبه.
(٣) لا توجد في ص.
(٤) ص: في صحته وحشمته.
(٥) لا توجد في ص.
(٦) ص: لكرام الناس.
(٧) ص: بشهي.
(٨) ص: متأنس.
(٩) ص: علي.
(١٠) ص: ولذلك.
(١١) عددهم: في ص «عددهم».
(١٢) ص: الخطأ.

فقد بان أنّ اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسّية. وليس ذلك في[1] العاقل فقط، بل وفي[1] العُجم من الحيوانات. فإنّ من كلاب الصيد ما يقنص الصيد على الجوع ثم يمسكه على صاحبه، وربما حمله إليه. والراضعة من الحيوانات تؤثّر ما ولدته على نفسها، وربما خاطرت محامية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها[2].

فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية فما قولك في العقلية[3]؟

فيقال له: هذا كلّه حجة عليك في قولك «إنّ استحسان الحسَن واستقباح القبيح لا يدركه الإنسان لا بحسّه ولا بعقله ولا بوهمه». وأنت قد ذكرت أنّ الإنسان ـ بل الحيوان ـ يلتذّ بالحمد (٤٣٦) والثناء، ويلتذّ بالغلبة، ويلتذ بالإنعام والإحسان والرحمة، أعظم من التذاذه بالأكل والشرب. ومعلوم أنّ لذّة الأكل والشرب مما يعلم بالحسّ الظاهر، فهذه اللذّة الباطنة يعلم بالحسّ الباطن وبالوهم. فكيف تقول إنّ الحسّ والوهم والعقل لا يعلم به حُسن الحسَن وقبح القبيح؟ وما ذكرته من التذاذ الإنسان بالإيثار وتركه الطعام الشهيّ مراعاة الحشمة ونحو ذلك إنما هو لكونه يرى ذاك قبيحاً وهذا جميلاً، ويلتذّ بفعل الجميل لذّة باطنة يحسّ بها. فكيف يقال إنّ الحسَن والقبح لا ينال بشيء من قوى النفس، وإنما يصدق به لمجرّد الشهرة فقط من غير موجب حسّي ولا وهميّ ولا عقلي؟

النوع الثامن
ردّ قولهم: إنّ العقل بمجرّده لا يقضي في المشهورات بشيء

النوع الثامن أنّه قال:

تنبيه: إنّ اللذّة هي إدراك ونيل مّا لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك، والألم [هو] إدراك ونيل مّا لوصول ما هو عند المدرك نقص وشر من حيث هو كذلك. وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس. فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملمس الملائم، والذي هو عند الغضب خير

(١) ص: من.
(٢) ص: في حمايتها لنفسها.
(٣) ص: فما ظنّك بالعقلية؟

فهو الغلبة. والذي عند العقل فتارة وباعتبارٍ فالحق، وتارة وباعتبار فالجميل[1]. ومن العقليات نيل الشكر ووفور الحمد والمدح والكرامة. وبالجملة فإنّ همم ذوي العقول في ذلك مختلفة.

وكل خير بالقياس إلى شيء مّا فهو الكمال الذي يختصّ به وبنحوه باستعداده الأول. وكل لذّة فإنّها تتعلّق بأمرين ـ بكمال خيري، وبإدراك له من حيث هو كذلك.

فيقال: هذا تصريح بأنّ العقل يحب الحق ويلتذّ به، ويحب الجميل ويلتذّ به، وأنّ محبة الحمد والشكر والكرم هي من العقليات. وهذا صحيح، فإنّ للإنسان قوّتين ـ قوّة علمية فهي تحب الحق، وقوّة عملية فهي تحب الجميل، والجميل هو الحسن، والقبيح ضده.

وتفريقه بين الحق والجميل هو بحسب اصطلاحه، وإلاّ فاللغة التي جاء بها (٤٣٧) القرآن وتكلّم بها الرسول لفظ «الحق» منها يتضمن النوعين. كقوله ﷺ: «كل لهو يلهو به الرجل فهو باطل إلاّ رميه بقوسه، وتأديبه فرسه، وملاعبته امرأته، فإنّهنّ من الحق»[2]، وقوله: «الوتر حق، فمن شاء أوتر بركعة، ومن شاء أوتر بثلاث، ومن شاء أوتر بخمس، أو سبع»[3]. ومثل هذا موجود في غير موضع من كلامه. ومن هذا الباب قوله: «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لَبِيد «ألا! كل شيء ما خلا الله باطل»»[4].

---

(١) ص: فتارة وباعتبار: الحق، وتارة وباعتبار: الجميل.

(٢) هو قطعة من حديث عقبة بن عامر أخرجه الترمذي في الجهاد، أوله «إنّ الله ليدخل بالسهم الواحد ثلثة الجنة ـ إلخ». وأخرجه أيضاً أبو داود، والنسائي، والحاكم، ببعض الاختلاف في اللفظ. ولفظه كما هنا قريب من لفظ الترمذي.
وأمّا حديث: عمر بن الخطاب «إذا لهوتم بالرمي، وإذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض» فأخرجه الحاكم والبيهقي ورواته ثقات، إلاّ أنّه منقطع ـ «تلخيص» ابن حجر.

(٣) هو حديث أبي أيوب الأنصاري أخرجه أبو داود، والنسائي، وابن ماجه، وابن حبّان، والدارقطني، والحاكم ولفظه كما هنا يشبه لفظ النسائي. قال الحافظ: وصحّح غير واحد وقفه، وهو الصواب.

(٤) أخرجه البخاري بهذا اللفظ من حديث أبي هريرة في أيام الجاهلية وفي الأدب، وأخرجه أيضاً مسلم. والشطر الثاني من البيت «وكل نعيم لا محالة زائل». وقائله هو لبيد بن ربيعة بن عامر أبو عقيل العامري الشاعر المشهور. قاله قبل إسلامه بمكة، وقد أسلم بعد ذلك، وذكره البخاري في الصحابة. وقال لعمر لمّا سأله عمّا قاله من الشعر في الإسلام: «قد أبدلني الله

ومنه قوله تعالى: ﴿ذٰلك بأنّ الله هو الحقّ وأنّ ما يَدْعون من دونه هو الباطل﴾(١). وقوله: ﴿فذٰلكم الله ربّكم الحقّ فماذا بعد الحقّ إلاّ الضلالُ﴾(٢). ومعلوم أنّ ما عبد من دونه موجود مخلوق، ولكن عبادته باطلة وضلال، فإنّه ليس مستحقاً لأن يعبد. فليست عبادته حقاً بل باطلاً، وهو باطل، لأنّ المقصود منه بالعبادة معدوم. ولهذا يقول الفقهاء «بطلت العبادة»، و«بطل العقد». وقد قال تعالى: ﴿ولا تُبْطِلوا أعمالَكم﴾(٣) والإبطال ضد الاحقاق. وقال تعالى: ﴿الذين كفروا وصَدُّوا عن سبيل الله أضلَّ أعمالهم * والذين ءامنوا وعملوا الصّٰلحٰت وءامنوا بما نُزِّل على محمد وهو الحق من ربهم كفَّر عنهم سَيِّئاتِهِم وأصلَحَ بالهم * ذلك بأنّ الذين كفروا اتّبعوا الباطل وأنّ الذين ءامنوا اتّبعوا الحق من رَبّهم﴾(٤).

وقد بيّن الله أنّ الأعمال السيّئة القبيحة باطلة في مثل قوله: ﴿والذين كفروا أعمالهم كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحسَبُه الظَّمْآنُ مآء حتى إذا جآءه لم يَجدْهُ شيئاً وَوَجَدَ الله عنده فَوَفَّـٰهُ حسابه والله سريع الحساب * أو كَظُلُمٰتٍ في بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَـٰهُ موج﴾(٥) الآيـة ـ. فهذا الثاني مَثَل لما يصدر عن الجهل البسيط، والأول للجهل المركّب(٦). وقال تعالى: ﴿يٰأَيُّها الذين ءامنوا لا تُبْطِلُوا صَدَقـٰتِكُم بِالمَنِّ والأذى كالذي يُنْفِق ما لَه رِئآءَ الناسِ ولا يؤمن بٱللّٰهِ واليوم الآخر فمَثَلُه كمثل صَفْوَانٍ عليه ترابٌ فأصابه وابِلٌ فَتَركه صَلْداً لا يقدرون على شيء مما (٤٣٨) كَسبُوا﴾(٧). فهذا مَثَل إبطال العمل بالمنّ والأذى، وبالرياء والكفر. والمقصود أنها لم تبق نافعة بخلاف العمل الحق المحمود فإنّه نافع. ومنه قوله تعالى: ﴿وقَدِمْنا إلىٰ ما عملوا من عمل فجعلنٰه هَبَاءً مَنْثوراً﴾(٨).

بالشعر سورة البقرة». سكن الكوفة وعاش مائة وخمسين سنة، ومات بها في خلافة عثمان، وقيل سنة ٤١ هـ.

(١) الحج ٢٢ / ٦٢.

(٢) يونس ١٠ / ٣٢. (٣) محمد ٤٧/ ٣٣.

(٤) محمد ٤٧ / ١ ـ ٣.

(٥) النور ٢٤ / ٣٩ ، ٤٠.

(٦) هذان مثلان ضربهما الله لنوعي الكفار. فأمّا الأول للكفار الدعاة إلى كفرهم ذوي الجهل المركب، وأمّا الثاني فهو مثل قلب الكافر الجاهل البسيط المقلّد ـ عن تفسير ابن كثير ملخصاً.

(٧) البقرة ٢ / ٢٦٤.

(٨) الفرقان ٢٥ / ٢٣.

وبالجملة فما ذكروه تصريح منهم بأنّ العقل يميّز بين الجميل والقبيح، وأنّ العاقل يلتذّ بالجميل ويتألّم بالقبيح، وأنّ الجميل كمال وخير للقوّة العاقلة من حيث هي كذلك. وهذا مناقض لقولهم «إنّ العقل بمجرّده لا يقضي في أمثال هذا بشيء - لا بحسن ولا بقبح». وهكذا تناقضوا في نفس الوهميات كما سنذكره إن شاء الله. وسبب ذلك أنّهم تارة يقولون بموجب الفطرة السليمة فيكون كلامهم صحيحاً، وتارة يقولون بمقتضى الفطرة الفاسدة التي قد فسدت بالاعتقادات الفاسدة فيقولون باطلاً.

كون الوجود كلّه مبنياً على الحق والعدل

وهذه القضايا التي اتفقت الأمم عليها مثل حسن الصدق والعدل وقبح الظلم والكذب داخلة في مسمى «الحق» - كما تقدم - في كلام الله ورسوله، وكذلك كلام العقلاء قاطبة - يسمّون هذا كلّه «حقاً». ويقولون لصاحب الدَّين «له عليه حق» و«أعطيه حقه». وإذا حكم بينهما بعدل وقسم بانصاف يقولون «هذا حق»، وإن حكم بخلاف ذلك يقولون «هذا ظلم وجور». وإذا لم يكن له عنده شيء قالوا: ما له حق بل هو يدعى الباطل فيسمّون الصدق «حقاً» والكذب «باطلاً»، كما في كلام الله ورسوله. قال النبي ﷺ: «**إنّ لصاحب الحق مقالاً**»(١)، وفي لفظ «إنّ لصاحب الحق اللسان واليد». وقال ﷺ لكعب بن مالك لما طلب غريمه: «**أي كعب! ضع الشطرَ**» قال «قد فعلت، يا رسول الله!». قال: «قم فاقضه»(٢).

وذلك لأنّ الأمور الحسنة تتضمن أمراً موجوداً ماضياً ومستقبلاً، ففيها وجود وكمال الوجود، والأمور القبيحة تتضمن عدماً ماضياً أو مستقبلاً، ففيها نفي الوجود أو كمال الوجود. فإن كان موجوداً كان العلم بوجوده حقاً مطابقاً له، والأخبار عن وجوده كذلك (٤٣٩). وأما الكذب المتضمن نفيه والجهل الذي [هو] عدم العلم به فهو عدم علم وعدم قول حق، بل الكذب من جنس الجهل المركب. وأيضاً، العلم كمال وجود والصدق كمال وجود، والجهل والكذب صفة نقص.

وكذلك العدل، كالتسوية بين المتماثلَين والتفصيل بين المختلفَين، هو تحقيق الأمور على ما هي عليه وتكميلها. ولهذا مبني الوجود كله على العدل، حتى في المطاعم والملابس والأبنية ونحو ذلك. فالبيت المبني إن لم تكن حيطانه معتدلة، بل

---

(١) هو قطعة من حديث أبي هريرة أخرجه البخاري في الاستقراض، ومسلم، والترمذي.

(٢) هذا طرف من حديث كعب بن مالك فيه قصته مع غريمه ابن أبي حذرد، أخرجه البخاري في الصلوة، باب التقاضي والملازمة في المسجد، وغيرها.

كان بعضها أطول من بعض طولاً فاحشاً، أو كان منحنياً غير مستقيم، فسد السقف. وكذلك الثياب إن لم تكن على مقدار لابسيها معادلة لهم وإلاّ لم ينتفعوا بها. وكذلك ما يصنع من المطاعم والأدوية إن لم تكن أجزاؤه معتدلة في الصفة والقدر ـ في الكم والكيف ـ فسد وكان مضرّاً لا نافعاً. فهذا موجود في الأمور المحسوسة أنّ العدل فيها حَسَن، أي تحصل به المنفعة والمصلحة؛ والظلم فيها قبيح، أي تحصل به المضرّة والفساد.

وعلم الأخلاق والسياسة عندهم وعند سائر العقلاء مبني على العدل. ولهذا جعلوا كمال الإنسان العملي أربعة أمور ـ إصلاح الشهوة والغضب، والعدل بينهما، وفي العلم بذلك. والذي ذكروه هو بعض صفات الكمال التي أرسل الله بها رسله وأنزل بها كتبه. والاقتصار على ما ذكروه لا تحصل به السعادة التي هي كمال الإنسان، ولكنه من الأمور المعتبرة فيها.

وقد بسطنا هذه الأمور وبيّنا قصور فلسفتهم عن حصول السعادة والكمال بها، وأنها أبلغ في القصور من دين اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل، وأنّ ما عندهم إذا أخذ منه الحق وترك الباطل كان جزءًا من الأجزاء المحصلة للسعادة، وفيه أمور كثيرة باطلة وأمور هي حق لكن ليس مما تحصل به السعادة والكمال.

الوجه العاشر

لا حجة على تكذيبهم بأخبار الأنبياء الخارجة عن قياسهم

الوجه العاشر: إنّ الأنبياء والأولياء لهم من علم الوحي والإلهام ما هو خارج عن قياسهم الذي ذكروه، بل الفراسة أيضاً وأمثالها. فإن أدخلوا (٤٤٠) ذلك فيما ذكروه من الحسّيات والعقليات لم يمكنهم نفي ما لم يدركوه ولم يبق لهم ضابط. وهذا موضع ينبغي تحقيقه.

وهم ـ أعني ابن سينا وأتباعه ـ جعلوا القضايا من جهة ما يصدق بها المستعملة بين القائسين ومن يجرى مجراهم أربع أصناف. الأول: الواجب قبولها التي هي مادة البرهان، وهي الأوّليات، والحسّيات والمجرّبات، والحدسيات، والمتواترات. وربما ضمّوا إلى ذلك قضايا معها حدودها. ولم يذكروا دليلاً على هذا الحصر. ولهذا اعترف المنتصرون لهم أنّ هذا التقييم منتشر غير منحصر يتعذّر إقامة دليل عليه.

وإذا كان كذلك لم يلزم أنّ كل ما لم يدخل في قياسهم أن لا يكون معلوماً. وحينئذٍ، فلا يكون المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها من الخطأ. فإنّه إذا ذكر له قضايا

يمكن العلم بها بغير هذه الطرق لم يمكن وزنها بهذه الآلة. وعامة هؤلاء المنطقيون يكذبون بما لم يستدل عليه بقياسهم. وهذا في غاية الجهل، لا سيما إن كان الذي كذبوا به من أخبار الأنبياء، فيكونون ممن قال الله فيه: ﴿بل كذّبوا بما لم يُحيطوا بعلمه ولمّا يأتِهم تأويله﴾[1]. وهذا صار بمنزلة المنجّم إذا كذّب بعلم الطب، أو الطبيب إذا كذّب بعلم النجوم. والناس أعداء ما جهلوا. و«من جهل شيئاً عاداه».

فإذا كان أشرف العلوم لا سبيل إلى معرفتها بطريقهم لزم أمران. أحدهما أنّه لا حجة لهم على ما يكذّبون به مما ليس في قياسهم دليل عليه. [و] الثاني أنّ ما علموه خسيس بالنسبة إلى ما جهلوه. فكيف إذا علم أنّه لا يفيد النجاة ولا السعادة؟

الوجه الحادي عشر

بطلان قولهم: إنّ البرهاني والخطابي والجدلي هي المذكورة في قوله تعالى:

﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة﴾ الآية

الوجه الحادي عشر: إنّهم يجعلون ما هو حق وعلم يجب تصديقه ليس علماً، وما هو باطل ليس بعلم علماً. وذلك أنّ هؤلاء جعلوا أجناس الأقيسة باعتبار مادّتها خمسة: البرهان، والخطابة، والجدل، والشعر، والسفسطة ـ وأصله سوفسطيقا. وكذلك سائرها لها أسماء باليونانية ولسائر أجناس المنطق، لكنها ألفاظ طويلة مثل قاطيغورياس، وأنولوطيقا، إلى غير (٤٤١) ذلك. واللغة العربية أوجز وأبين فهي أكمل بياناً وأوجز لفظاً.

ويجعلون القياس باعتبار صورته قسمين ـ الاقتراني والاستثنائي ـ لتأليفه من الحمليات والشرطيات المتصلة والمنفصلة. ويتكلّمون قبل القياس في القضايا وأقسامها وأحكامها، مثل النقيض، والعكس المستوى، وعكس النقيض. فإنّها إذا صحّت بطل نقيضها، وصحّ عكسها وعكس نقيضها. فإذا قيل «كل إنسان حيوان» فنقيضه باطل وهو أنّه «ليس شيء من الإنسان حيوان». وصحّ عكسة وهو أنّ «بعض الحيوان إنسان» وعكس نقيضه وهو أنّ «ما ليس بحيوان فلبس بإنسان». فإنّ التناقض اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق أحدهما كذب الأخرى. وإن العكس جعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً مع بقاء الصدق. وعكس

---

(١) يونس ١٠ / ٣٩.

النقيض والسالبة هو أن يجعل الموضوع محمولاً مع جعل الآيجاب سلباً.

وأقسامها: الكلية، والجزئية، والموجبة، والسالبة؛ أي العامة، والخاصة، والمثبتة، والنافية. وقبل ذلك يتكلّمون في مفردات القضية، وهي المعاني المفردة، مثل الكلام في الكلّي، والجزئي، والذاتي، والعرضي. وقبل ذلك في الألفاظ الدالة على المعاني، كدلالة المطابقة، والتضمن، والالتزام.

والمقصود في هذا كله هو «الحد»، و«القياس». والقياس هو المطلوب الأعظم، والمطلوب الأعظم من أنواع القياس هو «القياس البرهاني». قالوا: والبرهان ما كانت موادّه يقينية، وهي التي يجب قبولها كما تقدم. وأما «الخطابي» فموادّه هي المشهورات التي تصلح لخطاب الجمهور سواء كانت علمية أو ظنية. و«الجدلي» هو الذي موادّه ما يسلمها المجادل سواء كانت علمية أو ظنية، أو مشهورة أو غير مشهورة. وهذا أحسن ما تفسر به هذه الأصناف الثلاثة.

وكثير منهم يقول: بل البرهاني ما كانت مقدماته واجبة القبول كما تقدّم؛ والجدلي ما كانت مقدّماته (٤٤٢) مشهورة سواء كانت حقاً أو باطلاً، أو واجبة أو ممتنعة أو ممكنة؛ والخطابي ما كانت مقدماته ظنية كيف كانت. فالخطابي هو الذي يفيد الظن مطلقاً سواء كانت مقدماته مسلمة أو مشهورة، والجدلي ما يكون مقدّماته مشهورة.

ومنهم من يقول: بل البرهاني مؤلّف من الواجبات، والجدلي من الأكثريات والخطابي من المتساويات، والشعري من الممتنعات. وهذا ليس بشيء، فإنّ الشعري ما تشعر به النفس فيقصد به تنفيرها وترغيبها وترهيبها، وقد يكون صدقاً وقد يكون كذباً، ولكن المقصود بالشعريات تحريك النفس لإفادتها علماً.

وابن سينا قد ردّ هذا القول فقال: «ولا يلفت إلى ما يقال من أنّ البرهانيات واجبة، والجدلية ممكنة أكثرية، والخطابية ممكنة متساوية لا مثل فيها ولا قدرة، والشعرية كاذبة ممتنعة. فليس الاعتبار بذلك، ولا أشار إليه صاحب المنطق». لكنه مع ردّه لهذا ذكر القول الثاني فقال: «القياسات البرهانية مؤلّفة من المقدّمات الواجب قبولها. والجدلية مؤلّفة من المشهورات. والتقريرية [ما] كانت واجبة أو ممكنة أو ممتنعة. والخطابية مؤلّفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة. والشعرية مؤلّفة من المقدمات المخيّلة من حيث يشعر من يخيّلها كانت صادقة أو كاذبة. وأما السوفسطائية فهي التي تستعمل الشبهة ويشاركها في ذلك الممتحنة المجربة على سبيل التغليط. فإن كان التشبيه بالواجبات ونحو

استعمالها سمّي صاحبها «سوفسطائياً»، وإن كان بالمشهورات سمّي صاحبها «مشاغباً ومماريا». والمشاغب بإزاء الجدلي، والسوفسطائي بإزاء الحكيم.

وهذا الذي ذكره في مواد الجدلي والخطابي ضعيف أيضاً. بل مواد الجدلي هي المسلّمات التي يسلّمها المجادل سواء كانت (٤٤٣) مشهورة أو لم تكن، وسواء كانت حقاً أو باطلاً. ومواد الخطابي هي المشهورات ونحوها التي يخاطب بها الجمهور. وكل من ذلك يكون برهانياً وغير برهاني، ويكون صادقاً وكاذباً. هذا مراد قدمائهم، وهو أشبه باللفظ والتقسيم.

وأما كون الخطابيات هي الظنيات مطلقاً فهذا خطأ عند القوم. فإنّه إذا كانت الجدليات قد تكون علمية فالخطابيات التي هي أشرف منها أولى أنها قد تكون علمية، فإنّ الخطاب أرفع من الجدل عندهم. والتفسير الأول تفسير محققيهم المتقدّمين، فإنّه ليس من شرط الخطابي ولا الجدلي أن لا يكون علمياً، كما أنّه ليس من شرط البرهاني أن لا يخاطب به الجمهور وأن لا يجادل به المنازع. بل البرهاني إذا كان مشهوراً صلح للبرهان والخطابة، والجدلي إذا كان برهانياً صلح للبرهان والجدل، وإذا كانت القضية مبرهنة وهي مشهورة مسلمة من المناظر صلحت للبرهان والخطابة والجدل، بخلاف الشعري. فإنّ المقصود به تحريك النفس، ليس المراد به أن يفيد ـ لا علماً ولا ظناً. فلهذا لم يدخل مع الثلاثة. وأيضاً فالخطابيات يراد بها خطاب الجمهور. وهذا إنما يكون بالقضايا المشهورة عند الجمهور وإن كانت ظنية. وإذا كانت علمية فهو أجود. فليس من شرطها أن لا تكون علمية. وأما الجدلي فإنّما هو خطاب لناس معيّنين. فإذا سلموا تلك المقدمات حصل مقصود الجدل وإن لم تكن مشهورة.

وأما السوفسطائي فهو المشبّه الملبّس، وهو الباطل الذي أخرج في صورة الحق. والمراد بيان فساده، وإلاّ فليس لأحد أن يتكلّم به، فإنّه كذب في صورة صدق، وباطل في صورة حق. لكن المقصود بذكره تعريفه وإمتحان الأذهان بحل شبه السوفسطائية.

ثم قد يقول من يقول من حذّاقهم ومن يروم أن يقرن بين طريقهم وطريق الأنبياء: إنّ الأقسام الثلاثة ـ (٤٤٤) البرهان والجدل والخطابة ـ هي المذكورة في قوله تعالى: **﴿ادْعُ إلى سبيل ربِّك بالحكمة والموْعِظة الحَسَنة وجادِلهم بالتي هي أحسن﴾**[(١)].

---

(١) النحل ١٦ / ١٣٥.

كلام أهل الفلسفة في الأنبياء عليهم السلام

ثم قد يقولون: إنّ ما جاءت به الأنبياء فهو من جنس الخطابة التي قصد بها خطاب الجمهور، لم يقصد به تعريف الحقائق. هذا في الأمور العلمية، فإنّ مبادىء الأمور العلمية قد لا يجعلونها من البرهانيات، بل من المشهورات، كالعلم بحسن العدل وقبح الظلم. وأما العلميات فيقولون: إنّ الأنبياء لم يذكروا حقائق الأمور في معرفة الله والمعاد، وإنّما أخبروا الجمهور بما يتخيّلونه في ذلك لينتفعوا به في إقامة مصلحة دنياهم، لا ليعرفوا بذلك الحق. ويقولون: إنّهم أرادوا بخطابهم للناس أن يعتقدوا الأمور على خلاف ما هي عليه. وهي من جنس الكذب لمصلحة الناس وهم يعلمون هذه المرتبة. ثم النبي عندهم هل يعرف الأمور العلمية فيه نزاع بينهم.

وهم يعظمون محمداً ﷺ، يقولون: لم يأت إلى العالم ناموس أفضل من ناموسه. ويفضله كثير منهم على الفيلسوف، ومنهم من يفضّل الفيلسوف عليه. وهم حائرون في أمور الأنبياء، ولهذا كلامهم في الأنبياء في غاية الاضطراب. ولم ينقلوا عن أرسطو وأتباعه فيهم شيئاً، بل ذكروا من كلام أفلاطون وغيره في النواميس ما جعلوا به واضعي النواميس من اليونان وغيرهم من جنس الأنبياء الذين ذكرهم الله في القرآن. ونحن نعلم أن الرسل جميعهم دعوا إلى عبادة الله وحده لا شريك له، كما قال تعالى: ﴿وَسْئَل من أرسلنا من قبلك من رُسُلِنا أَجعلنا من دون الرحمٰن آلِهَة يُعْبَدون﴾(١). وقال تعالى: ﴿ولقد بَعَثْنا في كل أُمَّة رسولاً أنِ اعْبُدوا الله واجْتَنِبوا الطاغُوتَ﴾(٢). والنواميس التي يذكرونها فيها شركٌ لا يأمر به أحد من أنبياء الله. فعلم أن كل من ذكروه من واضعي النواميس المخالفة لما اتفقت عليه الرسل فليس بنبيّ ولا متّبع لنبي، بل هو من جنس واضعي (٤٤٥) النواميس من ملوك الكفار، ووزرائهم، وعقلائهم، وعلمائهم، وعبّادهم.

وهم وإن عظّموا الأنبياء ونواميسهم فلأجل أنهم أقاموا قانون العدل الذي لا تقوم مصلحة العالم إلاّ به. ويوجبون طاعة الأنبياء والعمل بنواميسهم وهي الشرائع التي جاؤوا بها، ولكن هم عندهم لم يأتوا بالأمور العلمية، بل بالعمليات النافعة. والعلميات عندهم إما أن تكون التي عَلِمها وما أمكنه إظهارها بل أظهر ما يخالف الحق عنده لمصلحة الجمهور، وإما أنه لم يعلمها. وإلاّ فهم يجوّزون للرجل أن يتمسّك بأيّ ناموس كان، ولا يوجبون إتباع نبيّ بعينه ـ لا محمد ولا غيره ـ إلاّ من

(١) الزخرف ٤٣/٤٥.
(٢) النحل ١٦/٣٦.

جهة ارتباط مصلحة دنياهم بذلك، لا لأنّه يعذّب في الآخرة على مخالفة شريعة محمد أو غيره.

ولهذا لما ظهرت الترك الكفار وأراد من أراد منهم أن يدخل في الإسلام قبل ظهور الإسلام عليهم أشار عليه بعض من كان معه من الفلاسفة بأن لا يفعل. قال: ذاك لسانه عربي. ولا يحتاجون إلى شريعته، ونحو هذا الكلام، يبيّن أنّ الشريعة التي جاء بها محمد لا يحتاج إليها مثلكم وأمثالكم. وقد قيل إنّ الذي أراد الدخول في الإسلام وقال له منجّمه هذا هو هولاكو[1]. ولما قدم هولاكو الشام وتقلّد القضاء من جهته بعض قضاة الشام الذين كانوا يعظمون صوفية الفلاسفة كابن عربي ونحوه. ودخل إلى البلد، أخذ يثني على ملك الكفار ويعظمه ويذكر ما يذكر من فضائله بزعمه. فقال له بعض الحاضرين «يا ليته كان مسلماً»! فقال القاضي: «وأيّ حاجة لهذا إلى الإسلام؟ سواء كان مسلماً أو لم يكن». وهذا بناء على هذا الأصل.

فالنبي عندهم يشبه من بعض الوجوه أئمّة المذاهب عند المتكلّمين، كأبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن رَاهْوَيْهِ[2]، (٤٤٦) وسُفيان الثَّوري[3]، واللَّيْث بن سعْد[4]، والأوزاعي[5]، وداود بن على[6]، وغير

(١) هولاكو: هو هولاكو قولي قان بن جنكز خان المغلي، مقدّم التتار. بعثه ابن عمه القان الكبير على جيش المغل، فطوى الممالك وأخذ الحصون الإسماعيلية، وأذربيجان، والروم، والعراق، والجزيرة، والشام. مات بمراغة سنة ٦٦٤ هـ وتملّك بعده ابن أبغا ـ شذرات الذهب.

(٢) ابن راهويه: هو الإمام أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي المروزي ثمّ النيسابوري المعروف بابن راهويه (قيل إنّ أباه ولد في طريق مكة فقالوا «راهويه» أي، ولد في الطريق) عالم المشرق، أحد كبار الحفّاظ وصاحب التصانيف. أخذ عنه الإمام أحمد، والبخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي. توفي سنة ٢٣٨ هـ.

(٣) سفيان الثوري: هو الإمام أبو عبدالله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي، أمير المؤمنين في الحديث وصاحب مذهب وتصانيف. قال الثوري: ما استودعت قلبي شيئاً قط فخانني. توفي ببصرة سنة ١٦١ هـ.

(٤) الليث: هو الإمام أبو الحرث الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي مولاهم، الفقيه، شيخ الديار المصرية وعالمها. قال الشافعي «كان الليث أفقه من مالك إلاّ أنّه ضيعه أصحابه». كان سرياً من الرجال نبيلاً سخياً، يدخله في سنته ثمانون ألف دينار وما وجبت عليه زكوة. توفي سنة ١٥٧ هـ.

(٥) الأوزاعي: هو الإمام أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي الدمشقي، الفقيه، من كبار تابعي التابعين، إمام أهل الشام في زمنه. كان مع علمه بارعاً في الكتابة والترسّل وله تصانيف. توفي سنة ١٥٧ هـ.

(٦) داود بن علي: هو الإمام أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني ثمّ البغدادي المعروف =

هؤلاء من أئمّة الفقهاء. فإنّ المتكلّمين يعظّمون هؤلاء في علم الشريعة العملية والقضايا الفقهية. وأما في الكلام وأصول الدين، مثل مسائل التوحيد والصفات والقدر والنبوّات والمعاد، فلا يلتزمون موافقة هؤلاء، بل قد يجعلون شيوخهم المتكلّمين أفضل منهم في ذلك. وقد يقولون: إنّهم وإن علموا ذلك لكن لم يبسطوا القول فيها ولم يبيّنوه كما فعل ذلك شيوخ المتكلّمين.

فالنبي عند هؤلاء المتفلسفة يشبه المجتهد المتبوع عند المتكلّمين. ولهذا يقول من يقرنهم بالأنبياء كأصحاب «رسائل إخوان الصفا»[1]، وأمثالهم «اتفقت الأنبياء والحكماء»، أو يقول «الأنبياء والفلاسفة»، كما يقول الأصوليون «اتفق الفقهاء والمتكلّمون» و«هذا قول الفقهاء والمتكلّمين» ونحو ذلك. والذين يعظّمونهم يريدون التوفيق بين ما يقولونه وبين ما جاءت به الأنبياء، كما تقدّم أنهم يجعلون الأقيسة الثلاثة هي المذكورة في سورة النحل، ويجعلون الملائكة هي العقول والنفوس. ومنهم طائفة ادّعت كثرة الملائكة، كأبي البركات صاحب «المعتبر». وهؤلاء أقرب عندهم، فإنّ الأنبياء صرّحوا بكثرة الملائكة. وقد يجعلون الجنّ والشياطين هي قوى النفوس الصالحة والفاسقة. وقد بسط القول عليهم في غير هذا الموضع، وبيّن أنّ الملائكة التي أخبرت بها الرسل من أبعد الأشياء عما يدّعونه من العقول والنفوس، وأنّ الجنّ والشياطين أحياء ناطقون موجودون، ليسوا أعراضاً قائمة بغيرها.

الكلام على جعلهم الأقيسة الثلاثة من القرآن

والمقصود هنا كلامهم في المنطق. (٤٤٧) فنقول: قوله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالّتي هي أحسن﴾[2]، ليس المراد به ما يذكرونه من القياس البرهاني والخطابي والجدلي. فإنّ الأقيسة التي هي عندهم

= بالظاهري، أحد أئمّة المجتهدين، صاحب مذهب مستقل وتصانيف، تنسب إليه الطائفة الظاهرية. توفي ببغداد سنة ٢٧٠ هـ.

(١) إخوان الصفا وخلّان الوفاء، هم أبو الحسن زيد بن رفاعة، وأبو سليمان محمد بن نصر البيستي (البستي) المعروف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد النهرجوري، والعوفي، وغيرهم. زعموا أنّه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال. وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة ـ علميها وعمليها، وأفردوا لها فهرساً. وسمّوه «رسائل إخوان الصفا» وكتموا فيه أسماءهم ـ تاريخ الحكماء للقفطي نقلاً عن أبي حيّان التوحيدي. وقيل غيرهم.

(٢) النحل ١٦ / ١٣٥.

برهانية قد تقدّم بعض وصفها، وأنّها لا تفيد قط إلاّ أمراً كليا لا يدل على شيء معيّن. وتلك الكليات غالبها إنما توجد في الأذهان لا في الأعيان. والذي جاء به الرسول أمران ـ خبر وأمر.

فأما الخبر، فإنّه أخبر عن الله بـأسمائه وصفاته المعيّنة. وهذا أمر يعترفون هم أنه لا يعرف ببرهانهم. وما أخبر به الرسول عن ربه عزّ وجل فهم من أبعد الناس عن معرفته، وكفار اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل أقرب إلى الرسول فيه منهم إليه. وكذلك ما أخبر به عن الملائكة، والعرش والكرسي، والجنة والنار، ليس في ذلك شيء يمكن معرفته بقياسهم. وليس المراد بالعرش الفلك التـاسع، ولا بـالكرسي الثامن، كما قد بسط في موضع آخر. ولو قدر أنه كذلك فليس هذا مما يعلم بالقياس المنطقي.

والرسول أخبر عن أمور معيّنة، مثل نوح وخطابه لقومه وأحواله المعيّنة، ومثل إبراهيم وأحواله المعيّنة، ومثل موسى وعيسى وأحوالهما المعينـة. وليس شيء من ذلك يمكن معرفته بقياسهم ـ لا البرهاني ولا غيره. فإنّ أقيستهم لا تفيـد إلاّ أموراً كليّة، وهذه أمور خاصة.

وكذلك أخبر عما كان وعمّا سيكون بعده من الحوادث المعيّنة، حتى أخبر عن التتر بما ثبت في الصحيحين عنه من غير وجه أنه قال: «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا الترك صغار الأعين ذُلف الأنوف[1] حمر الخدود ينتعلون الشعر (٤٤٨) كأن وجوههم المجانّ المطْرَقَةُ»[2]. فهل يتصوّر أنّ قياسهم وبرهانهم يدل على آدمي معيّن أو أمّة معيّنة، فضلاً عن أن يوصف بهذه الصفات قبل ظهورهم بنحو سبعمائة سنة؟

وكذلك قوله الثابت في الصحيح: «لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء لها أعناق الإبل ببُصرىٰ»[3]. وهذه النار قد خرجت قبل مجيء أكثر

---

(١) ذلف الأنوف: كما في البخاري، وفي الأصل «الأنف».

(٢) أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة في الجهاد، باب قتال الترك، وفي علامات النبوّة وفيه «حمر الوجوه» بدل «الخدود». وبلاد الترك ما بين مشارق خراسان إلى مغارب الصين، وشمال الهند إلى أقصى المعمور. والمجان جمع المجن، أي الترس أو الدرقة. والمطرقة هي التي ألبست الطراق وهي جلدة تقدر على قدر الدرقة وتلصق عليها. قال البيضاوي: شبه وجوههم بالترسة لبسطها وتدويرها، وبالمطرقة لغلظها وكثرة لحمها ـ فتح الباري. وقد ظهرت الترك في القرن السابع، وقد شاهد المصنف رح م وقائعهم وشارك في الجهاد معهم، وكتب عنهم كثيراً.

(٣) أخرجه الشيخان أيضاً في الفتن من حديث أبي هريرة. وقد خرجت هذه النار سنة ٦٥٤ هـ كما =

الكفار إلى بغداد سنة خمس وخمسين وستمائة. وقد تواتر عن أهل بصرى أنهم رأوا ببصرى أعناق الإبل من ضوء تلك النار. وخبر هذه النار مشهور متواتر بعد أن خرجت بجبال الحجاز، وكانت تحرق الحجر ولا تنضج اللحم، وفزع لها الناس فزعاً شديداً. فهل يدل قياس برهاني أو غير برهاني على هذا الأمر المعيّن ويخبر به المخبر قبل حدوثه بأكثر من ستمئة وخمسين سنة؟ فإنّ هذا أخبر به النبي ﷺ في آخر أيام النبوّة، وأبو هريرة إنما أسلم عام خَيبر سنة سبع من الهجرة، وصحب النبي ﷺ أقل من أربع سنين. فأخباره كلها متأخرة.

وكذلك سائر ما أخبر به من الأمور الماضية والمستقبلة والأمور الحاضرة مما يعلمون هم أنه يمتنع أن يعرف ذلك بالقياس البرهاني وغيره. فإنّ ذاك إنما يدل على أمر مطلق كلّي، لا على شيء معيّن.

وأما العمليات التي أمر بها فهم وإن ادعوا أن ما عندهم من الحكمة الخلقية والمنزلية والمدنية تشبه ما جاء به من الشريعة العملية فهذا من أعظم البهتان. وذاك أنّ حكمتهم العملية إنما مبناها على أنهم عرفوا أنّ النفس لها قوة الشهوة والغضب ـ الشهوة لجلب الملائم، والغضب لدفع المنافي. فجعلوا الحكمة الخلقية مبناها على (٤٤٩) ذلك، فقالوا: ينبغي تهذيب الشهوة والغضب لكون كل منهما بين الإفراط والتفريط. وهذا يسمى «عفة»، وهذا يسمى «شجاعة»، والتعديل بينهما «عدلاً». وهذه الثلث تطلب لتكميل النفس بالحكمة النظرية العلمية. فصار الكمال عندهم هذه الأمور ـ العفة، والشجاعة، والعدل، والعلم.

وقد تكلّم في هذا طوائف من الداخلين في الإسلام، واستشهدوا على ذلك بما وجدوه في القرآن والحديث وكلام السلف في مدح هذه الأمور. والذين صنّفوا في الأخلاق والأعمال على طريق هؤلاء، مثل كتاب «موازين الأعمال»[1] لأبي حامد، ومثل أصحاب «رسائل إخوان الصفا»، ومثل كتب محمد بن يوسف العامري[2]

= هو مذكور في فتح الباري، وتاريخ ابن كثير، وشذرات الذهب، وغيرها. نقل أبو شامة في «ذيل الروضتين» عبارة بعض الكتب وردت من المدينة الشريفة في سنة ٦٥٤: ظهر في أوّل جمعة من جمادي الآخرة في شرق المدينة نار عظيمة بينها وبين المدينة نصف يوم... وسال منها واد يكون مقداره أربع فراسخ وعرضه أربعة أميال، إلخ ـ فتح الباري.

(١) «موازين الأعمال» للغزالي: كذا، ولعلّه كتاب «ميزان العمل». ط. بمصر سنة ١٣٢٨.

(٢) محمد بن يوسف العامري: قد أطلنا البحث عن هذا الرجل فلم نجد ذكره في المصادر المعروفة؛ ولعلّ في إسمه تحريفاً حيث لا يتصوّر أنّ يغفل عنه جميعهم.

وغيره، يبنون كلامهم على هذا الأصل.

لكن غلطوا. فإنّ مراد الله ورسوله بالعلم الذي يمدحه ليس هو العلم النظري الذي هو عند فلاسفة اليونان، بل «الحكمة» اسم يجمع العلم والعمل به في كل أمّة. قال ابن قُتَيْبَة وغيره: الحكمة عند العرب العلم والعمل به. وسئل مالك عن الحكمة فقال: هو معرفة الدين والعمل به. وكل أمة لها حكمة بحسب علمها ودينها. فالهند لهم حكمة مع أنّهم مشركون كفار، والعرب قبل الإسلام كانت لهم حكمة وكان فيهم حكماء العرب مع كونهم مشركين يعبدون الأوثان. فكذلك اليونان لهم حكمة بحسبهم.

وحكماء كل طائفة هم أفضل تلك الطائفة علماً وعملاً، لكن لا يلزم من ذلك أن يكونوا ممدوحين عند الله وعند رسوله. فإنّ الممدوح عند الله وعند رسوله لا يكون قط إلاّ من المؤمنين المسلمين (٤٥٠) الذين آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت، وعبدوا الله وحده لم يشركوا به شيئاً، ولم يكذّبوا نبيّاً من أنبيائه ولا كتاباً من كتبه. فلا يثني الله قط إلاّ على هؤلاء، كما قال تعالى: ﴿إنّ الذين آمنوا والّذين هادوا والنصٰرىٰ والصّٰبِئِين مَنْ آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالِحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾[1] وقال تعالى: ﴿وقالوا لن يدخُلَ الجنّة إلاّ من كان هوداً أو نَصٰرىٰ تلك أمانِيُّهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صٰدِقين * بلى من أسلم وَجْهَه لله وهو مُحْسِنٌ فله أجْرُه عند ربّه ولا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون﴾[2]. وقال: ﴿ومن أحْسَنُ ديناً مِمَّن أسلم وجْهَهُ لله وهو مُحسِن واتَّبَع مِلَّة إبراهيم حنيفاً واتخذ الله إبراهيم خليلا﴾[3].

وقد ذكر الله عن الأنبياء وأتباعهم أنهم كانوا مسلمين مؤمنين من نوح إلى الحواريّين. وقال تعالى: ﴿ومن يَبْتَغِ غير الإسلام ديناً فلَن يُقْبَل منه وهو في الآخرة من الخٰسِرين﴾[4]. وهذا عامّ في الأولين والآخرين. وقال: ﴿إنَّ الدِّينَ عند الله الإسلامُ﴾[5] وقال: ﴿ولقد بَعَثنا في كل أُمَّةٍ رسولاً أَنِ اعْبُدوا الله واجْتَنِبُوا الطاغوت

(١) البقر ٢ / ٦٣.
(٢) البقرة ٢ / ١١١ - ١١٢.
(٣) النساء ٤ / ١٢٥.
(٤) آل عمران ٣ / ٨٥.
(٥) آل عمران ٣ / ١٩.

فمنهم منْ هدى الله ومنهم مَنْ حَقَّتْ عليه الضلالة﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿أَسْلَمَ وَجْهَه لله وهو مُحْسنٌ﴾ أي، أخلص قصده وعمله لله وهو محسن يفعل الصالحات. وهذا هو الإسلام. وهو أن يكون عمله عملاً صالحاً، ويعمله لله تعالى. وهذا هو عبادة الله وحده لا شريك له. وبهذا بعث الله الرسل جميعهم.

سبب نزول قوله ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا ـ الآية﴾

وكذلك لما ذكر (٤٥١) الملل الأربعة[2] الذين فيهم من هو محمود سعيد قال تعالى: ﴿مَنْ آمن بالله واليوم الآخر وعَمِل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوفٌ عليهم ولا هم يَحْزَنون﴾[3]. وروى الناس كابن أبي حاتم وغيره بالأسانيد الثابتة عن سفيان، عن ابن أبي نجيح، عن مُجاهِد[4] قال: قال سلمان: سألت النبي ﷺ عن أهل دين كنت معهم، فذكر من صلاتهم وعبادتهم، فنزلت ﴿إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والنصٰرىٰ والصَّٰبئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً ـ الآية﴾. وكذلك ذكر السُّدِّي[5] عن أشياخه في تفسيره المعروف، قال: نزلت هذه الآية في أصحاب سَلْمان الفارسي. بينما هو يحدّث النبي ﷺ إذ ذكر أصحابه، فأخبره خبرهم فقال: «كانوا يصومون ويصلّون؛ ويؤمنون بك ويشهدون أنّك ستُبعث نبيّاً». فأنزل الله هذه الآية: ﴿إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والنصٰرىٰ والصَّبئين من آمن بالله واليوم الآخر﴾. فقال: كان إيمان اليهود أنه من تمسك بالتوراة وسنّة موسى حتى جاء عيسى. فلما جاء عيسى كان من تمسّك بالتوراة وأخذ بسنّة موسى فلم يدَعْها ولم يتبع عيسى كان هالكاً. وإيمان النصارى أن من تمسّك بالإنجيلِ منهم وشرائع عيسى كان

---

(١) النحل ١٦ / ٣٦.

(٢) الأربعة: كذا بالتأنيث، والصواب «الأربع».

(٣) البقر ٢ / ٦٢.

(٤) مجاهد: هو الأمام أبو الحجّاج مجاهد بن جبر المخزومي مولاهم المكي، إمام في التفسير وفي العلم. قال مجاهد: «عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كلّ آية منه وأسأله عنها». وقال الثوري: «إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به». مات بمكة وهو ساجد سنة ١٠٣ هـ وله ثلاث وثمانون سنة.

(٥) السدي: هو إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة السدي الكبير، أبو محمد الكوفي، المفسّر المشهور. قال المصنف: ومن رجال التفسير من إسناده في التفسير عن ابن عباس منقطع وهو في نفسه ثقة، كالسدي الكبير جمع ما ذكره من التفسير الذي ذكره عن التابعين كما جمع ابن إسحاق السيرة. مات سنة ١٢٧ هـ.

مؤمناً مقبولاً منه حتى جاء محمد ﷺ. فمن لم يتبع محمدا ﷺ [منهم] ويدَع ما كان عليه من سنّة عيسى والإنجيل كان هالكاً. قال ابن أبي حاتم: وروى عن سعيد بن جُبَير نحو هذا.

و﴿الذين آمنوا﴾ أولاً، المراد بهم أمّة محمد.

وأما ما يذكره طائفة من المفسّرين (٤٥٢) في قوله ﴿إنّ الّذين آمنوا﴾ أنّ فيهم أقوالاً: أحدها: إنّهم هم الذين آمنوا بعيسى قبل أن يبعث محمد، قاله ابن عباس. والثاني: إنّهم الذين آمنوا بموسى وعملوا بشريعته إلى أن جاء عيسى، فآمنوا به وعملوا بشريعته لما أن جاء محمد. وقالوا: هذا قول السّدّي عن أشياخه. والثالث: إنهم طلاّب الدين، كحبيب النجّار، وقُسّ[1] بن ساعدة، وسلمان الفارسي، وأبي ذرّ وبحيرا الراهب، آمنوا بالنبي قبل مبعثه. فمنهم من أدركه وتابعه، ومنهم من لم يدركه. والخامس[2]: إنّهم المنافقون. والسادس: إنّهم الذين آمنوا بالأنبياء الماضين والكتب المتقدمة فلا يؤمنوا بك ولا بكتابك.

فهذه الأقوال ذكرها الثَّعْلَبي[3] وأمثاله ولم يسموا قائلها. وذكرها أبو الفَرَج ابن الجَوْزِي[4] إلاّ السادس، وسمّي قائل الأولَيْن، وذكر أنّهم المنافقون عن الثّوري. وهذه الأقوال كلها مبتدعة لم يقل الصحابة والتابعون لهم بإحسان شيئاً منها. وما نقل عن السدي غلط عليه، وقد ذكرنا لفظه الموجود في تفسيره المنقول بالإسناد الثابت في تفاسير الذين يذكرون الأسانيد، كتفسير عبد الرحمن بن أبي حاتم، وتفسير

---

(١) قس: وهو قس بن ساعدة بن عمرو بن عدي بن مالك الأيادي، أحد حكماء العرب في الجاهلية، وأول عربي خطب متوكئاً على سيف أو عصا، وأوّل من قال في كلامه «أمّا بعد». أدركه النبيّ ﷺ قبل النبوّة ورآه يخطب بعكاظ على جمل أحمر. توفي نحو سنة ٢٣ قبل الهجرة.

(٢) قد ذكر الآلوسي في تفسيره «روح المعاني» هذه الأقوال، وزاد قولاً آخر «وقيل إنّهم أصحاب سلمان ـ إلخ». وقد تقدّم أنّ الآية بتمامها نزلت فيهم، ليس أنّهم هم المرادون بقوله «إنّ الذين آمنوا». ونسب الآلوسي القول الثالث ههنا إلى السدي أيضاً.

(٣) الثعلبي: هو أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي (لقب له وليس بنسب) النيسابوري المفسر. يسمى «الكشف والبيان في تفسير القرآن». قال المصنف: تفسير الثعلبي وتفسير تلميذه الواحدي فيها فوائد جليلة، وفيهما غث كثير من المنقولات الباطلة وغيرها. توفي سنة ٤٢٧هـ.

(٤) ابن الجوزي: هو أبو الفرج عبد الرحمن بن علي المعروف بابن الجوزي المتوفي سنة ٥٩٧ هـ. وتفسيره يسمّى «زاد المسير في علم التفسير» في أربعة أجزاء ـ كشف الظنون.

أبي بكر بن المنذر[1]، وتفسير محمد بن جَرير الطبري[2]، وأمثال هذه التفاسير. وما نقل عن ابن عباس لا يثبت.

وهي أقوال باطلة. فإنّ من كان متمسّكاً بشريعة عيسى قبل أن يبعث محمد من غير تبديل فهم النصارى الذين أثنى الله عليهم. وكذلك من تمسّك بشريعة موسى قبل النسخ والتبديل فهم اليهود الذين أثنى الله عليهم. وطلاب الدين كحبيب النجار كان على دين المسيح، وكذلك بحيرا الراهب، (٤٥٣) وغيره. وكل من تقدّم من الأنبياء وأمّتهم يؤمنون بمحمد. فليس هذا من خصائص هذا النفر القليل.

الكلام على أخذ الله ميثاق النبيين على الإيمان بمحمد

قال تعالى: ﴿وإذ أخذ الله ميثاق النبيّين لمآ ءَاتيتُكم من كتٰب وحكمة ثم جآءكم رسول مُصَدّق لما معكم لَتُؤْمِنُنَّ به وَلَتَنْصُرُنَّهُ قال ءَأَقْرَرْتُم وأخذْتم على ذٰلكم إصْري قالوا أقْرَرْنا قال فَاشْهَدُوا وأَنا معكم من الشّٰهِدين﴾[3] وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنّه قال: لم يبعث الله نبيّاً ـ آدم ومن بعده ـ إلاّ أخذ عليه العهد في محمد، وأمره وأخذ العهد على قومه ليؤمننّ بـه، ولئن بُعث وهم أحياء لينصـرنّه. وكذلك عن ابن عباس أنّه قال: ما بعث الله نبيّاً إلاّ أخذ عليه العهد لئن بعث محمد وهو حيّ ليؤمننّ به، وأمره أن يأخذ الميثاق على أمّته لئن بعث محمد وهم أحياء ليؤمننّ به ولينصرنّه.

قال بعض العلماء: أخذ الميثاق على النبيّين وأمّتهم، فاجتزأ بذكر الأنبياء عن ذكر الأمم، لأن في أخذ الميثاق على المتبوع دلالة على أخذه على التابع. وحقيقة

---

(١) ابن المنذر: هو الإمام أبو بكر بن إبراهيم بن المنـذر النيسابـوري، الحافظ المجتهـد شيخ الحرم، صاحب التصانيف. ذكر تفسيره في «كشف الظنون». توفي سنة ٣١٨ هـ.

(٢) الطبري: هو الإمام أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالـد الطبـري، كان من الأئمّة المجتهدين، صاحب التفسير والتاريخ والمصنفات الكثيرة. يسمّى تفسيره «جامع البيـان في تفسير القرآن» ط. بمصر في ٣٠ جزءاً سنة ١٣٢٣ هـ. قال المصنف: وأمّا التفاسير التي في أيدي الناس فأصحّها تفسير محمد بن جرير الطبري توفي سنة ٣١٠ هـ. فإنّه يذكر مقـالات السلف بالأسانيد الثابتة، وليس فيه بدعة، ولا ينقل عن المتهمين كمقاتل بن بكير والكلبي.

(٣) آل عمران: ٨١/٣.

الأمر أنّ الميثاق إذا أخذ على الأنبياء دخل فيه غيرهم لكونه تابعاً لهم، ولأنّه إذا وجب على الأنبياء الإيمان به ونصره فوجوب ذلك على من اتّبعهم أولى وأحرى. ولهذا ذكر عن الأنبياء فقط.

وقد قيل إنّ المراد بأخذ الميثاق على الأنبياء هو أخذه على قومهم، فإنّهم هم الذين يدركون النبي الثاني الآتي. وقالوا: هي في قراءة ابن مَسعود وأُبَيّ بن كعب، «وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب». (٤٥٤) وزعم بعضهم أنّ هذه القراءة هي الصواب والأولى غلط من الكاتب. وهذا قول باطل، ولولا أنّه ذكر لَما حكيتُه، فإنّ ما بين لوَحيِ المصحف متواتر. والقرآن صريح في أنّ الله أخذ الميثاق على النبيّين، فلا يلتفت إلى من قال إنما أخذ على أممهم.

لكن الأنبياء أُمروا أن يلتزموا هذا الميثاق مع علم الله وعلم من أعلمه منهم أنّهم لا يدركونه، كما نؤمن نحن بما تقدّمنا من الأنبياء والكتب وإن لم ندركهم. وأمر الجميع بتقدير إدراكه أن يؤمنوا به وينصروه، كما أنّ النبي ﷺ أخبرنا بنزول عيسى ابن مريم من السماء على المنارة البيضاء شَرقِيّ دِمَشق، وأخبر أنه يقتل المسيح الدجّال[1]. فنحن مأمورون بالإيمان بالمسيح ابن مريم وطاعته إن أدركناه وإن كان لا يأمرنا إلاّ بشريعة محمد، ومأمورون بتكذيب المسيح الدجّال، وأكثر المسلمين لا يدركون ذلك بل إنما يدركه بعضهم.

قال طاووس: أخذ الله ميثاق النبيين بعضهم على بعض، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمننّ به ولتنصرنّه. فقال: هذه الآية لأهل الكتاب، أخذ الله ميثاقهم أن يؤمنوا بمحمد ويصدّقوه، يعني بذلك أنّ من أدرك نبوّة محمد منهم. يعني هم الذين أدركهم العمل بالآية، وإلاّ فذكر أنّ الميثاق أخذ على النبيّين بعضهم على بعض، لكن ذلك عهد وإقرار مع العلم بأنّهم لا يدركونه. وكذلك عن السُّديّ: لم يبعث الله نبياً قط من لدن نوح إلاّ أخذ ميثاقه ليؤمننّ بمحمد ولينصرنّه إن خرج وهو حيّ، وإلاّ أخذ على قومه أن يؤمنوا به وينصروه إن خرج وهم أحياء. وقال محمد بن إسحاق: ثم (٤٥٥) ذكر ما أخذ عليهم وعلى أنبيائهم الميثاق بتصديقه إذا هو جاءهم

(١) هذا الخبر قطعة من حديث النواس بن سمعان الطويل في ذكر الدجال وصفته الذي أخرجه مسلم في الفتن وكذلك أحمد، والترمذي.

وإقرارهم به على أنفسهم فقال: وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لَما آتيتكم من كتب وحكمة ثم جاءكم ـ الآية.

وقوله «رسولٌ مصدّقٌ لما معكم» متناول لمحمد بالاتفاق، فإن رسالته كانت عامة. وقد قال الله له: ﴿وأنزلنا إليك الكتـٰب بالحق مصدّقاً لما بين يديه من الكتـٰب ومُهَيْمِناً عليه﴾(1). فكتابه هو المهيمن على ما بين يديه من كتب السماء. وقد أوجب الله على أهل الكتابَين وسائر أهل الأرض الإيمان به. وهذا مذكور في غير موضع من القرآن والحديث. وهو مع أنّه إجماع من المسلمين فهو معلوم بالاضطرار من دينه متواتر عنه، كما تواتر عنه غزوه اليهود والنصارى.

وهل يدخل في ذلك غيره من الرسل فيه قولان. قيل: إنّ الله أخذ مثياق الأول من الأنبياء أن يصدّق الثاني وينصره، وأمره أن يأخذ الميثاق على قومه بذلك. وقيل: بل هذا الرسول هو محمد خاصة. وهذا قول الجمهور، وهو الصواب. لأنّ الأنبياء قبله إنّما كانت دعوتهم خاصة، لم يكونوا مبعوثين إلى كل أحد. فإذا لم يدخل في دعوته جميع أهل زمنهم ومن بعدهم كيف يدخل فيها من أدركهم من الأنبياء قبلهم؟ والله تعالى قد بعث في كل قوم نبياً، كما قال تعالى: ﴿إنّا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً وإن من أمة إلاّ خلا فيها نذير﴾(2) وقال: ﴿ولقد بعثنا في كل أُمّة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت﴾(3). وكذلك قوله: ﴿لَتُؤْمِنُنَّ به ولَتَنْصُرُنَّه﴾، والنّصرة مع الإيمان به هو الجهاد، ونوح وهود ونحوهم من الرسل لم يؤمروا بجهاد، ولكن موسى وبنوا إسرائيل أمروا بالجهاد.

وقوله «لَمَا» هذه اللام تسمّى «الموطئة للقسم». فإنّ الكلام إذا كان فيه شرط متقدّم وقسم كان جواب القسم يسدّ مسدّ جواب الشرط والقسم جميعاً. وأدخلت اللام الموطئة على أداة الشرط، و«ما» هنا شرطية. واللام في قوله ﴿لَتُؤْمِنُنَّ به﴾ (٤٥٦) هي جواب القسم. ونظير «اللام المؤطئة» قوله: ﴿ولَئِنْ أَتَيْتَ الذين أوتوا الكتـٰب بكل آية ما تَبِعوا قِبلتك﴾(4). ونظير هذه الآية قوله: ﴿ولَئِنْ جَآء نصرٌ من

(١) المائدة ٥ / ٤٨.
(٢) فاطر ٣٥ / ٢٤.
(٣) النحل ١٦ / ٣٦.
(٤) البقرة ٢ / ١٤٥.

ربك ليقولُنَّ إنّا كنّا معكم﴾[1]. وقوله: ﴿ولئِنْ شِئْنا لنذهَبَنَّ بالّذي أوحينا إليك﴾[2]. ﴿ولئِنْ أخَّرنا عنهم العذاب إلى أُمّة معدودة ليقولنَّ ما يحْبسه﴾[3].

ولهذا قال النحاة، كالمُبَرِّد[4] والزَّجّاج[5]: هذه لام التحقيق دخلت على «ما» الجزاء، أي الشرطية، كما تدخل على «إنْ». ومعناه: لَمَهْمَا آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمننّ به. واللام في «لتؤمننّ به» جواب الجزاء. وكذلك قال الفَرَّاء[6]: من فتح اللام جعلها لاماً زائدة بمنزلة اليمين إذا وقعت على جزاء صرف[7] بعد ذلك الجزاء على جهة فعل وحرف جوابه كجواب اليمين. والمعنى: أيّ كتاب آتيتكم ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمننّ به. وجواب الجزاء في قوله «لتؤمننّ به». ومعنى قولهم «جواب الجزاء» في هذا، أي جواب القسم تضمن أيضاً جواب الجزاء. فهو جواب لهما في المعنى.

والمقصود أنّ ما عليه جميع الأمم من حكمة علمية وعملية إذا لم يكونوا ممن يؤمن بالله واليوم الآخر ويعمل صالحاً فإنّ الله لا يمدحهم ولا يثني عليهم. وهؤلاء الفلاسفة ـ أرسطو وقومه ـ كانوا مشركين يعبدون الأوثان ويبنون الهياكل للكواكب. فليست حكمتهم من الحكمة التي أثنى الله عليها وعلى أهلها. ومن كان من الفلاسفة الصابئة المشركين فهو من جنسهم.

الصابئة ـ وصواب التحقيق عنهم

وأما الصابئون الحنفاء فهم في الصابئين بمنزلة من كان متبعاً لشريعة التوراة والإنجيل قبل النسخ والتبديل من اليهود والنصارى. وهؤلاء ممن حمدهم الله وأثنى

(١) العنكبوت ٢٩ / ١٠.
(٢) الإسراء ١٧ / ٨٦.
(٣) هود ١١ / ٨.
(٤) المبرد: هو أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي المعروف بالمبرد، إمام العربية ببغداد في زمانه، صاحب «الكامل». لقّبه أستاذه المازني بـ «المبرِد» (بكسر الراء)، أي المثبت للحق، فغيّره الكوفيون وفتحوا الراء. توفي سنة ٢٨٥ هـ.
(٥) الزجاج: هو أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج، عالم بالنحو واللغة. كان يخرط الزجاج ثمّ مال إلى النحو، فلزم المبرد. له تصانيف في النحو واللغة. توفي سنة ٣١١ هـ.
(٦) الفراء: هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن مروان الديلمي المعروف بالفراء (لأنّه كان يفري الكلام)، إمام العربية بالكوفة، صاحب التصانيف. توفي سنة ٢٠٧ هـ.
(٧) يحتمل أن تقرأ حرف.

عليهم. وبعض الناس يقول: إنّ بُقْرَاط كان من هؤلاء.

ووَهَب بن مُنَبِّه[1] من أعلم الناس بأخبار الأمم المتقدمة. وقد روى ابن أبي حاتم (٤٥٧) بالإسناد الثابت أنه قيل لوَهَب بن منبّه «ما الصابئون»؟ قال: «الذي يعرف الله وحده وليست له شريعة يعمل بها ولم يحدث كفراً». وكذلك روي عن الثوري، عن ليث، عن مجاهد قال: «هم قوم من[2] المجوس واليهود والنصارى ليس لهم دين». قال: وروي عن عطاء نحو ذلك. أي ليس لهم شريعة مأخوذة عن نبيّ، ولم يُرد بذلك أنّهم كفّار، فإنّ الله قد أثنى على بعضهم. فهم متمسّكون بالإسلام المشترك، وهو عبادة الله وحده، وإيجاب الصدق والعدل، وتحريم الفواحش والظلم، ونحو ذلك مما اتفقت الرسل على إيجابه وتحريمه. فإنّ هذا دخل في الإسلام العام الذي لا يقبل الله ديناً غيره. وكذلك قال عبد الرحمٰن بن زيد: «هم قد يقولون: لا إلٰه إلاّ الله» فقط، وليس لهم كتاب ولا نبي».

وهذا كما كانت العرب عليه قبل أن يبتدع عَمْرو بن لَحي[3] الشرك وعبادة الأوثان. فإنّهم كانوا حنفاء يعبدون الله وحده ويعظّمون إبراهيم وإسماعيل، ولم يكن لهم كتاب يقرأونه ويتبعون شريعته. وكان موسى قد بُعث إلى بني إسرائيل بشريعة التوراة وحجّ البيت العتيق، ولم يبعث إلى العرب ـ لا عَدنان[4] ـ ولد إسماعيل ـ ولا قَحْطان[5]. والناس متفقون على أن عدنان من ولد إسماعيل ـ ورَبيعَة ومُضَرُ. وأما قحطان فقال بعضهم: هم أيضاً من ولد إسماعيل. والصحيح أنّهم كانوا موجودين قبل

---

(١) وهب بن منبه: الأبناوي الصنعاني، أبو عبد الله، مؤرخ كثير الأخبار عن الكتب القديمة، عالم بأساطير الأولين ولا سيما الإسرائيليات، يعد في التابعين، مولده ووفاته بصنعاء، توفي سنة ١١٠ هـ.

(٢) من: كذا في الأصل، وفي أكثر التفاسير «بين».

(٣) عمرو بن لحي: بن حارثة بن عمرو بن مزيقياء الأزدي، من ملوك العرب في الجاهلية. أوّل من أتى بالأصنام من بلقاء الشام إلى الحجاز فجعلها في الكعبة ودعا العرب إلى عبادتها. يظنّ أنّه كان في أوائل القرن الثالث للميلاد.

(٤) عدنان: أحد من تقف عندهم أنساب عرب. والمؤرخون متفقون على أنّه من أبناء إسماعيل بن إبراهيم، وإلى عدنان ينتسب معظم أهل الحجاز. ولد له معد، وولد لمعد نزار، ومن نزار ربيعة ومضر، وكثرت بطون هذين.

(٥) قحطان: بن عامر بن شحالخ بن أرفخشد بن سام بن نوح، أصل العرب القحطانية، وأبو بطون حمير، وكهلان، والتبابعة، واللخميين، والغساسنة في الجاهلية ـ الأعلام.

إبراهيم بأرض اليمن، ومنهم جُرْهم[1] الذين سكنوا مكة ومنهم تعلّم إسماعيل العربية.

وأما من قال من السلف: الصابئون فرقة من أهل الكتاب يقرؤون الزبور، كما نقل ذلك عن أبي العالية، والضحاك، والسَدّي، وجابر بن يزيد، والربيع بن أنس، فهؤلاء أرادوا من دخل في دين أهل الكتاب منهم. وكذلك من قال: هم صنف من النصارى، كما يروى عن ابن عباس أنه قال: هم صنف من النصارى، وهم السائحون المحلقة أوساط رؤوسهم. فهؤلاء عَرَفوا منهم من دخل في أهل الكتاب.

ومن قال: إنّهم يعبدون الملائكة، كما يروى عن الحَسن قال: هم قوم يعبدون الملائكة. وعن أبي جعفر الرازي قال: بلغني أنّ الصابئين قوم يعبدون الملائكة ويقرؤون الزبور ويصلّون. فهذا أيضاً صحيح، وهم صنف منهم. وهؤلاء كثير من الصابئين، يعبدون الروحانيّات العلوية. لكن هؤلاء من المشركين منهم، ليسوا من الحنفاء.

وكذلك اختلاف الفقهاء في الصابئين هل هم من أهل الكتاب أم لا؟ ويذكر فيه عن أحمد روايتان، وكذلك (٤٥٨) قولان للشافعي. والذي عليه محققوا الفقهاء أنّهم صنفان. فمن دان بدين أهل الكتاب كان منهم، وإلاّ فلا.

وقال أبو الزناد: الصابئون قوم مما يلي العراق، وهم يؤمنون بالنبيِّين كلّهم، ويصومون من كل سنة ثلاثين يوماً، [و] يصلّون إلى الشمس[2] كل يوم خمس صلوات. فهؤلاء الصابئة الذي أدركهم الإسلام، وكانوا بأرض حرَّان. والذين خبروهم عرفوا أنهم ليسوا من أهل الكتاب، بل مشركون يعبدون الكواكب، ولا يحلّ أكل ذبائحهم ولا نكاح نسائهم. وإن أظهروا الإيمان بالنبيّين فهو من جنس إيمان الفلاسفة بالنبيّين. والفلاسفة الصابئون هم من هؤلاء.

وأما قبول الجزية منهم فهو على الخلاف المشهور. فمن قَبِلها من غير أهل الكتاب كما يقبل من المجوس قَبِلها من هؤلاء. وهذا مذهب مالك، وأبي حنيفة، وأحمد في إحدى الروايتين. ومن لم يقبلها إلاّ من أهل الكتاب لم يقبلها من هؤلاء كما إذا لم يدخلوا فى دين أهل الكتاب، كما هو قول الشافعي، وأحمد في الرواية

---

(١) جرهم: بن قحطان، جد جاهلي قديم، كان له ولبنية ملك الحجاز إلى أن غلبتهم عليه العمالقة. ولمّا بني البيت الحرام بمكة كان لهم أمره إلى أن غلبتهم عليه خزاعة، فهاجروا إلى اليمن.

(٢) الشمس: في تفسير ابن كثير «اليمن».

الأخرى عنه. وكان أبو سعيد الإِصْطَخْري[1] أفتى بأنّ لا تقبل منهم الجزية، ونازعه في ذلك جماعة من الفقهاء[2].

كون إيمان الفلاسفة كإيمان المنافقين

وهذا كما أنّ كثيراً من الفلاسفة وغيرهم من الزنادقة يدخلون في دين المسلمين واليهود والنصارى من الشرائع الظاهرة وإن لم يكونوا في الباطن مقرّين بحقيقة ما جاءت به الأنبياء، كالمنافقين في المسلمين ـ تجري عليهم أحكام الإسلام في الظاهر وهم في الآخرة في الدرك الأسفل من النار.

فإن قيل: هؤلاء الفلاسفة يؤمنون بالله واليوم الآخر، فإنّهم يقرّون بواجب الوجود وبمعاد الأرواح، قيل: النصارى خير منهم ومن أسلافهم. وهم مع هذا لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق، فلا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يعملون صالحاً. فكيف هؤلاء؟ قال تعالى: **﴿قاتِلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يُحَرِّمون ما حرَّم الله ورسوله ولا يَدِينون دين الحقّ من الذين أوتوا الكتٰب حتى يعطوا الجِزْيَة عن يدٍ وهم صٰغِرون﴾**[3]. (٤٥٩) مع أنّ النصارى يقرّون بمعاد الأبدان، لكن لما أنكروا ما أخبر به الرسول من الأكل والشرب. ونحو ذلك صاروا ممن لا يؤمن بالله واليوم الآخر. وهؤلاء الفلاسفة لا يقرّون بمعاد الأبدان.

ولهم في معاد النفوس ثلاثة أقوال، والثلاثة تذكر عن الفارابي نفسه أنه كان يقول تارة هذا، وتارة هذا، وتارة هذا، منهم من يقرّ بمعاد الأنفس مطلقاً. ومنهم من يقول: إنما تعاد النفوس العالمة دون الجاهلة، فإن العالمة تبقى بالعلم، فإنّ النفس

---

(١) الأصطخري: هو أبو سعيد الحسن بن أحمد بن يزيد بن عيسى بن الفضل الأصطخري، من شيوخ الفقهاء. الشافعيين، كان قاضي قم وتولّى حسبة بغداد. له مصنفات في الفقه. توفي سنة ٣٢٨هـ. قال ابن السبكي: وكان القاهر الخليفة قد استفتاه في الصابئين، فأفتاه بقتلهم، لأنّه تبيّن له أنّهم يخالفون اليهود والنصارى، وأنّهم يعبدون الكواكب.

(٢) هذا البحث عن الصابئة من أحسن وأفصح ما قيل فيهم. فقد بيّن أحوالهم وأصنافهم بالضبط والتحديد، وذكر خصائص كلّ صنف منهم، وطبق أقوال السلف فيهم أحسن تطبيق، ولم يقتنع بسرد أقوالهم فحسب كعادة عامة المفسرين، فكثيراً ما يدعوننا حيارى لا نهتدي إلى الصواب. فيا له من طريق البحث سليم سديد. فياليتنا نكون ظفرنا بالتفسير الكامل لصاحب هذه العبقرية الفذ العزيز! ونلفت أنظار أمثال صاحب كتاب «الصابئة قديماً وحديثاً» ط. مصر سنة ١٣٥٠ هـ إلى هذا البحث القيّم ليستمدوا منه على المطلوب.

(٣) التوبة ٩/ ٢٩ .

تبقى ببقاء معلومها، والجاهلة التي ليس لها معلوم باقٍ تَفسُد. وهذا قول طائفة من أعيانهم، ولهم فيه مصنفات. ومنهم من ينكر معاد الأنفس كما ينكر معاد الأبدان. وهو قول طوائف منهم. وكثير منهم يقول بالتناسخ.

اليوم الآخر كما هو مذكور في القرآن

وليس شيء من ذلك إيماناً باليوم الآخر. فإنّ اليوم الآخر هو الذي ذكره الله في قوله تعالى: ﴿ربّنا إنّك جامعُ الناس ليوم لا ريب فيه﴾(١). وقوله تعالى: ﴿قل إنّ الأوّلين والآخِرين * لمجموعون إلىٰ ميقات يوم معلوم﴾(٢) وقوله تعالى: ﴿زَعَم الذين كفروا أن لّن يُبْعَثُوا قل بلىٰ وربّي لتُبْعَثُنَّ ثم لَتُنبَّؤُنَّ لما عملتم وذلك على الله يسير * فآمِنوا بالله ورسوله والنور الذي أنزلنا والله بما تعملون خبير * يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يومُ التَّغَابُن﴾(٣). وقوله تعالى: ﴿وإذا الرُّسُل أُقِّتَتْ * لأيّ يوم أُجِّلَتْ * ليوم الفصل وما أدراك ما يوم الفصل ويلٌ يومئذ للمكذّبين - إلى قوله - انطلقوا إلى ما كنتم به تكذّبون * إنطلقوا إلى ظِلٍّ ذي ثَلٰث شُعَب * لا ظَليل ولا يُغنى من اللّهب * إنها ترمي بِشَرَرٍ كالقصر * كأنّه جِمٰلَتٌ صُفْر * ويل يومئذٍ للمكذّبين * هذا يومُ لا يَنْطقون * ولا يُؤْذَنُ لهم فيَعْتذرون * ويل يومئذٍ للمكذّبين * هذا يوم الفصل جمعنٰكم والأوّلين. فإن كان لكم كَيْدٌ فكيدونِ * ويل يومئذٍ للمكذّبين﴾(٤) - (٤٦٠) وقوله تعالى: ﴿إنّ في ذلك لآيةً لمن خاف عذاب الآخرة ذلك يومٌ مجموعٌ له الناس وذلك يومٌ مشهود * وما نؤخّره إلاّ لأجل معدود * يوم يأتِ لا تَكلَّمُ نفس إلاّ بإذنه * فمنهم شقيٌّ وسعيد﴾(٥). وقوله: ﴿ويل للمُطَفِّفين * الذين إذا اكْتالوا على الناس يَسْتَوْفون * وإذا كالوهم أو وزنوهم يَخْسرون * ألا يظن أولئك أنّهم مَبْعوثون * ليوم عظيم * يوم يقوم الناس لرب العٰلمين﴾(٦). وفي الصحيح النبي ﷺ أنّه قال: «يوم يقوم الناس لرب العالمين - يقوم أحدهم في العَرَق إلى أنصاف أُذُنَيْه»(٧).

(١) آل عمران ٣ / ٩.
(٢) الواقعة ٥٦ / ٤٩، ٥٠.
(٣) التغابن ٦٤ / ٧ - ٩.
(٤) المرسلت ٧٧ / ١١ - ١٥ و٢٩ - ٤٠.
(٥) هود ١١ / ١٠٣ - ١٠٥.
(٦) المطففين ٨٣ / ١ - ٦.
(٧) أخرجه البخاري من حديث عبدالله بن عمر في الرقاق، وفيه «في رشحه» بدل «في العرق».

وقوله: ﴿القارعة * ما القارعة * ومآ أدراك ما القارعة * يوم يكـون الناس كالفَرَاش المَبْثُوث * وتكون الجبال كالعِهْن المنفوش﴾[1] وقوله: ﴿فإذا نُفـخ في الصُّور نَفْخة واحدة * وحمِلت الأرض والجبال فَدُكَّتا دَكَّةً واحدة * فيومئذٍ وقعت الواقعة * وانشقَّت السماء فهي يومئذٍ واهية * والملَك علىٰ أرجائها ويحمل عرش ربِّك فوقهم يومئذٍ ثمٰنية * يومئذ تُعرضون لا تخفىٰ منكم خافية﴾[2]. وقوله: ﴿إذا مِتنَا وكنا تراباً وعظاماً ءَإنّا لمبعوثون * أوَ آبآؤنا الأوّلون * قل نعم وأنتم داخرون * فإنّما هي زَجْرَة واحدة فإذا هم ينظرون * وقالوا يـٰوَيْلَنا هذا يوم الدين * هذا يوم الفصل الذي كنتم به تكذّبون * احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون * من دون الله فَاهْدَوهم إلى صراط الجحيم * وقِفُوهم إنهم مسؤولون * ما لكم لا تناصرون * بل هم اليوم مُستسلمون﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿سأل سآئل بعذاب واقع * للكـٰفرين ليس له دافع * من الله ذي المعارج * تعرُج الملـٰئكة والروح إليه في يوم كان مقداره ـ إلى قوله ـ يوم تكون السماء كالمُهْل * (٤٦١) وتكون الجبال كالعِهْن * ولا يَسْئل حميمٌ حميماً * يُبَصَّرُونهم يودّ المجرم لو يَفتدى من عذاب يومئذٍ ببنيه﴾[4] وقوله تعالى: ﴿فَذَرْهم يخوضوا ويلعَبوا حتى يُلـٰقوا يومَهم الذي يـوعدون * يـوم يخرجون من الأجداث سِراعاً كأنهم إلى نُصُبٍ يُوفِضون * خاشعةً أبصارهم تَرهَقهم ذلّة ذلك اليوم الذي كانوا يوعَدون﴾[5] وقوله: ﴿فَتَوَلَّ عنهم يوم يدعُ الدّاعِ إلى شيء نُّكرُ * خُشَّعاً أبصارهم يخرجون من الأجداث كأنّهم جَرَاد مُنْتَشِر * مُهْطِعين إلى الداع يقول الكٰفرون هذا يوم عسر﴾[6] وقوله تعالى: ﴿فكيف تتّقون إن كَفَرْتُم يوماً يجعل الوِلْدان شِيباً * السماء منفطر به كان وعده مفعولاً﴾[7] وقولـه تعالى: ﴿إنّ زلـزلة الساعة شيء عظيم * يوم ترونها تَذْهَل كل مُرْضِعة عمّا أرْضَعَتْ وتضـع كل ذات

---

(١) القارعة ١٠١ / ١ ـ ٥.
(٢) الحاقة ٦٩ / ١٣ ـ ١٨.
(٣) الصافات ٣٧ / ١٦ ـ ٢٦.
(٤) المعارج ٧٠ / ١ ـ ١١.
(٥) المعارج ٧٠ / ٤٢ ـ ٤٤.
(٦) القمر ٥٤ / ٦، ٨.
(٧) المزمل ٧٣ / ١٧، ١٨.

حَمْل حَمْلَها وترى الناس سُكْرىٰ وما هم سكرىٰ ولكنَّ عذابَ الله شديد﴾[1] ومثل هذا في القرآن كثير.

فهؤلاء لا يؤمنون باليوم الآخر. فلم يدخلوا في من مُدح من الصابئين.

بيان بعض ضلالات من معتقدات الفلاسفة

وأيضاً فالأنبياء وأتباعهم بل وجماهير الأمم متّفقون على أنّ الله خلق السموات والأرض. فهي محدَثة بعد أن لم تكن. وكذلك أساطين الفلاسفة. والقول بِقدمها هو عن أرسطو وشيعته ومن وافقهم. فكيف يجوز أن يقال: «إنّ الحكمة التي أمر الله نبيّه أن يدعو الخلق بها هو هذا؟

وأيضاً فحكمتهم غايتها تعديل أخلاق النفس لتستعد للعلم الذي هو كمالها. وهذا من أقلّ ما جاءت به الرسل ومن توابعه. والمقصود بالعبادات التي أمرت بها الرسل تكميل النفس بمحبة الله تعالى وتألّهه. فإنّ النفس لها قوتان ـ علمية وعملية. وهؤلاء جعلوا كمالها (٤٦٢) في العلم فقط، ثم ظنّوا ذلك هو العلم بالوجود المطلق حتى يصير الإنسان عالَماً معقولاً موازياً للعالم الموجود. ومنهم من يقول: النفس إنّما تبقى ببقاء معلومها. وهم يعتقدون بقاء الأفلاك، والعقول، والنفوس. فجعلوا كمالها في العلم بالموجودات التي اعتقدوا بقاءها. ومن تقرّب إلى الإسلام منهم يقول: بل كمالها في العلم بواجب الوجود. وهذا يشبه قول الجَهْم بن صَفْوان ومن وافقه في أنّ «الإيمان مجرّد العلم بالله».

وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع في جواب «المسألة الصفدية» وغير ذلك، وبيّنا أنهم غلطوا من وجوه. منها ظنّهم أنّ كمال النفس في مجرد العلم؛ ومنها ظنّهم أنّ هذا الكمال يحصل بمعرفة أمور كلية، لا موجودات معيّنة؛ ومنها ظنّهم أنّ ما عندهم في الإلّهيّات علم، وأكثره جهل. ولهذا كان الغاية عندهم التشبّه بالفلك.

ولهذا يصنف من يصنف منهم في الصلوٰة فليس المقصود منها عبادة الله ولا دعاؤه، فإنّه لا يعلم الجزئيات عندهم، ولا يميّز بين المصلّي وغير المصلّي. بل مقصود الصلوٰة هو العلم بالوجود المطلق الذي يزعمون أنّه كمال النفس. والصلوٰة

---

(١) الحج ٢٢/ ١ ـ ٢.

الظاهرة يطلب منها سياسة البدن ورياضته. وإنما قالوا إن يَسأل القمر ويستعيذه فإنّه يدبر هذا العالم بواسطة العقل الفعّال. فهو عندهم الرب الذي يُسأل ويُستعاذ به، ومنه فاضت العلوم على الأنبياء وغيرهم.

وربما قالوا: المقصود بالصلوٰة تذكّر الشرع الذي شرعه الشارع ليحفظ به القانون الذي شرعه لهم لمصلحة الدنيا، كما يذكر ذلك ابن سينا[١] وغيره. وذلك أنّهم لا يثبتون أن الله يسمع كلام العباد، ولا يرى أفعالهم، ولا يجيب دعاءهم. بل الدعاء عندهم (٤٦٣) هو تصرّف النفس في هيولى العالم، فيحصل لها بما تهتمّ به من تجرّدها عن البدن نوع تجريد حتى تتصرّف في هيولى العالم. وأما الرب تعالى فليس هو عندهم لا بكل شيء عليم؛ ولا على كل شيء قدير، ولا يعلم لا السرّ ولا النجوى ولا غير ذلك من أحوال العباد، ولا له ملٰئكة كثيرون ينزلون ويصعدون إليه عندهم، ولا يصعد إليه لا الكلم الطيب ولا العمل الصالح. وغاية الأنفس عندهم أن تكون متصلة بالعقل الفعّال الذي هو ربّها عندهم، لا تصعد إلى الله.

وإذا قالوا «سعادة النفس أن تشهد الله وأن تراه» فحقيقة ذلك عندهم هو العلم بما تصوّرته من الوجود المطلق أو من وجود واجب الوجود. وصاحب[٢] «الكتب المضنون بها على غير أهلها» إذا تكلّم في رؤية الحق ورؤية وجهه في كتابه «الإحياء»[٣] أو غيره قال «هذا يعود مراده[٤] وهو معرفة النفس الناطقة بربّها». هذه

---

(١) لابن سينا «رسالة في ماهية الصلوة» أولها: الحمد لله خصّ الإنسان بأشرف الخطاب. طبعت ضمن مجموعة أربع رسائل بليدن سنة ١٨٩٤ م.

(٢) هو الإمام أبو حامد الغزالي كما تقدّم مراراً.

(٣) «الإحياء»: هو كتاب «إحياء علوم الدين». قيل: هو من أجلّ كتب المواعظ وأعظمها. وهو مرتب على أربعة أقسام: العبادات، والعادات، والمهلكات، والمنجيات. وفي كلّ منها عشرة كتب. فالجملة أربعون كتاباً. طبع بمصر وغيرها مراراً. قال المصنف رح: والإحياء فيه فوائد كثيرة، لكن فيه معارف مذمومة. فإنّ فيه مواداً فاسدة من كلام الفلاسفة تتعلّق بالتوحيد والنبوّة والمعاد. فإذا ذكرت معارف الصوفية كان بمنزلة من أخذ عدواً للمسلمين ألبسه ثياب المسلمين... وفيه أحاديث وآثار ضعيفة، بل موضوعة كثيرة وفيه أشياء من أغاليط الصوفية وترهاتهم. وفيه مع ذلك من كلام المشايخ الصوفية العارفين المستقيمين في أعمال القلوب الموافق للكتاب والسنّة. ومن غير ذلك من العبادات والأدب ما هو موافق للكتاب والسنّة ما هو أكثر ممّا يرد منه. فلهذا اختلف فيه اجتهاد الناس، وتنازعوا فيه.

(٤) لا ريب أنّه سقط من هنا بعض الكلام ما مثاله «إلى كمال العلم بالله» أو نحو ذلك. وهذه عبارة «الإحياء» في الرؤية: فإذاً الخيال أوّل الإدراك، والرؤية هو الاستكمال لإدراك الخايل، وهو غاية الكشف. وسمّي ذلك «رؤية» لأنّه غاية الكشف، لا لأنّه في العين... بل المعرفة =

هي الرَؤية عندهم، كما قد بيّن ذلك في غير موضع. لأنّ الأصول التي اعتقدوها من أقوال النفاة المعطّلة ألجأتهم إلى هذه العقائد الفاسدة، كما قد بسط في موضعه. فكيف تكون الحكمة العلمية التي أمر الله بها ورسولُه موافقة لحكمة هؤلاء؟

ضلالهم في نفي علم الله وغيره من الصفات، وردّه

ونحن قد بسطنا الكلام على فساد قولهم في «العلم» وغيره من الصفات، وبيّنا أصولهم التي أوجبت أن قالوا مثل هذه الأقوال التي هي من أعظم الفرية على الله، وبيّنا فسادها. ولهذا لما تفطن أبو البركات لفساد قول أرسطو أفرد مقالة في «العلم» وتكلّم على بعض ما قاله في «المعتبر» وانتصف منه بعض الانتصاف، مع أنّ الأمر أعظم مما ذكره أبو البركات. وأعظم عُمـدهم في نفيه (٤٦٤) أنه يستلزم «التكثّر» و«التغيُّر».

فَـ «التكثّر» يريدون به إثبات الصفات. ثم ابن سينا وغيره أثبتوا علمه بنفسه وبلوازم نفسه معيّناً كالأفلاك، وكليّاً كغيرها. فيلزمهم ما فرّوا منه من تعدّد الصفات. وهم يقولون: إنّه عاقل ومعقول وعقل، وعاشق ومعشوق وعشق، ولذيذ وملتذّ ولذّة، وربما قالوا: مبتهج. وهي معان متعدّدة. ثم يكابرون فيقولون: العلم هو الحبّ، وهو القدرة، وهو اللذة. فيجعلون كل صفة هي الصفة الأخرى. ويزيدون مكابرة أخرى فيقولون: العلم هو العالم، والحب هو المحب، واللّذة هو الملتذّ. فيجعلون الصفات عين الموصوف. ولما رأى الطُوسي شارح «الاشارات» ما لزم صاحبها سلك طريقة أخرى جعل فيها العلم (يشبه:) بالمفعولات هو نفس المفعولات. مع أنّهم ليس لهم قط طريقة على نفي الصفات إلاّ ما تخيّلوه من أنّ هذا «تركيب». وقد بيّنا فساده من وجوه كثيرة.

أما «التغيُّر» فقالوا: العلم بالمتغيّراتِ يستلزم أن يكون علمه بأن الشيء سيكون غير علمه بأنّه قد كان، فيلزم أن يكون مَحلاً للحوادث. وهم ليس لهم على نفي هذه اللوازم حجة أصلاً - لا بيّنة ولا شبهة. وإنّما نفوه لنفيهم الصفات. لا لأمر يختص بذلك. بخلاف من نفي ذلك من الكُلاَّبيّة ونحوهم. فإنّهم لما اعتقدوا أن القديم لا تقوم به الحوادث قالوا: لأنّها لو قامت به لم يخلُ منها، وما لم يخل من الحوادث فهو حـادث. وقد بيّن أتبـاعهم كالـرازي والآمدي وغيـرهم فساد المقـدمة الأولى التي

= الحاصلة في الدنيا بعينها هي التي تستكمل فتبلغ كمال الكشف والوضوح وتنقلب مشاهدة. ولا تكـون بين المشاهـدة في الآخرة والمعلوم في الـدنيا اختـلاف إلاّ من حيث زيـادة الكشف والوضوح.

يخالفهم فيها جمهور العقلاء ويقولون: بل القابل للشيء قد يخلو عنه وعن ضدّه. وأما المقدمة الثانية فهي حجة المتكلّمين الجهمية والقدرية ومن وافقهم من أهل الكلام (٤٦٥) على إثبات حدوث الأجسام باستلزامها للحوادث وقالوا: ما لا يخلو عن الحوادث أو ما لا يسبقها فهو حادث لبطلان حوادث لا أول لها، وهو التسلسل في الآثار.

والفلاسفة لا يقولون بشيء من ذلك، بل عندهم القديم تحلّه الحوادث، ويجوّزون حوادث لا أول لها. ولهذا كان كثير من أساطينهم ومتأخّريهم كأبي البركات يخالفونهم في إثبات الصفات وقيام الحوادث بالواجب، وقالوا لإخوانهم الفلاسفة: ليس معكم حجة على نفي ذلك. بل هذه الحجة أثبتموها من جهة التنزيه والتعظيم بلا حجة. والرب لا يكون مدبّراً للعالم إلّا بهذه القضية. فكان من تنزيه الرب وإجلاله تنزيهه عن هذا التنزيه وإجلاله عن هذا الإجلال.

وللنظار في جوابهم عن هذا طريقان ـ منهم من يمنع المقدمة الأولى ومنهم من يمنع الثانية. فالأول جواب كثير من المعتزلة، والأشعري وأصحابه، وغيرهم ممن ينفي حلول الحوادث. فادّعى هؤلاء أنّ العلم بأن شيء سيكون هو عين العلم بأنّه قد كان، وأنّ المتجدّد إنما هو نسبته بين المعلوم والعلم، لا أمر ثبوتي. والثاني جواب هشام[١]، وابن كرّام[٢]، وأبي الحسين البصري[٣]، وأبي عبدالله بن الخطيب[٤]، وطوائف غير هؤلاء. قالوا: لا محذور في هذا، وإنّما المحذور في أن لا يعلم الشيء حتى يكون. فإنّ هذا يستلزم أنّه لم يكن عالماً، وأنّ أحدث بلا علم. وهذا قول باطل.

---

(١) هشام: لعلّة هشام بن الحكم، أبو محمد، مولى بني شيبان، فقيه متكلّم مناظر، من أكابر الإمامية. ولد بالكوفة وانتقل إلى بغداد. توفي نحو سنة ١٩٠ هـ.

(٢) ابن كرام: هو أبو عبد الله محمد بن كرام بن عراق بن خرابة السجزي، إمام الطائفة الكرامية. توفي بالقدس سنة ٢٥٥ هـ.

(٣) البصري: هو أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري، المتكلّم المعتزلي الشافعي، صاحب التصانيف، منها «المعتمد» في أصول الفقه، كتاب كبير، ومنه أخذ فخر الدين الرازي كتاب «المحصول». توفي ببغداد سنة ٤٣٦ هـ.

(٤) ابن الخطيب: هو الإمام فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي المتوفي سنة ٦٠٦ هـ.

أدلّة القرآن والحديث على إثبات العلم لله تعالى

وعامة من يستشكل الآيات الواردة في هذا المعنى، كقوله ﴿إلاَّ لِنَعْلَمَ﴾ ﴿حَتَّى نَعْلَمَ﴾، يتوهّم أنّ هذا ينفي علمه السابق بأن سيكون. وهذا جهل. فإنّ القرآن قد أخبر بأنّه يعلم ما سيكون في غير موضع. بل أبلغ من ذلك أنّه قدّر مقادير الخلائق كلها وكتب ذلك قبل أن يخلقها. فقد علم ما (٤٦٦) سيخلقه علماً مفصلاً، وكتب ذلك، وأخبر بما أخبر به من ذلك قبل أن يكون، وقد أخبر بعلمه المتقدّم على وجوده. ثم لما خلقه علمه كائناً مع علمه الذي تقدّم أنه سيكون. فهذا هو الكمال، وبذلك جاء القرآن في غير موضع. بل وباثبات رؤية الرب له بعد وجوده، كما قال تعالى: ﴿وقُل اعملوا فَسَيَرىٰ الله عملَكم ورسولُه والمؤمنون﴾(١). فأخبر أنّه سيرى أعمالهم.

وقد دلّ الكتاب والسنّة واتفاق سلف الأمة ودلائل العقل على أنه سميع بصير، والسمع والبصر لا يتعلّق بالمعدوم. فإذا خلق الأشياء رآها سبحانه. وإذا دعاه عباده سمع دعاءهم وسمع نجواهم، كما قال تعالى: ﴿قد سمع الله قولَ التي تجادلك في زوجها وتشتكىَ إلى الله والله يسمع تحاوُرَكما﴾(٢). أي تشتكى إليه وهو يسمع التحاور ـ والتحاور تراجع الكلام ـ بينها وبين الرسول. قالت عائشة: «سبحان الذي وسع سمعه الأصوات! لقد كانت المجادِلة تشتكي إلى النبي ﷺ في جانب البيت وإنه ليخفي عليّ بعض كلامها فأنزل الله: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما﴾(٣). قال تعالى لموسى وهارون: ﴿لا تخافا إنّني معكما أسمع وأرى﴾(٤). وقال: ﴿أم يحسَبون أنّا لا نسمع سرَّهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون﴾(٥).

وقد ذكر الله علمه بما سيكون بعد أن يكون في بضعة عشر موضعاً من القرآن، مع إخباره في مواضع أكثر من ذلك أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون. وقد أخبر في القرآن من المستقبلات التي لم تكن بعد بما شاء الله. بل أخبر بذلك نبيُّه وغير نبيّه،

---

(١) التوبة ٩ / ١٠٥.

(٢) المجادلة ٥٨ / ١.

(٣) أخرجه من طريق عروة عن عائشة، أحمد، والنسائي، وابن ماجه، وابن أبي حاتم، وابن جرير، ورواه البخاري في التوحيد تعليقاً.

(٤) طه ٢٠ / ٤٦.

(٥) الزخرف ٤٣ / ٨٠.

ولا يحيطون بشيء من علمه إلّا بما شاء. بل هو سبحانه يعلم ما كان، وما يكون، وما لو كان كيف كان يكون، كقوله: ﴿ولو رُدُّوا لعادوا لما (٤٦٧) نهُوا عنه﴾[١]. بل وقد يَعْلم بعضَ عباده بما شاء أن يعلمه من هذا وهذا، ولا يحيطون بشيء من علمه إلّا بما شاء.

قال تعالى: ﴿وما جعلنا القبلة التي كنتَ عليها إلّا لِنعلَم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عَقِبَيْه﴾[٢]. وقال: ﴿أم حَسِبْتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جٰهَدوا منكم ويعلمَ الصَّٰبرين﴾[٣]. وقوله: ﴿وتلك الأيّام نُداوِلها بين الناس وليَعْلم الله الذين آمنوا ويتّخذ منكم شهداء﴾[٤]. وقوله: ﴿ومآ أصابكم يوم الْتَقَى الجَمْعٰنِ فبإذن الله وليعلم المؤمنين * وليعلم الذين نافقوا﴾[٥]. وقوله: ﴿أم حَسِبْتُم أن تُتْرَكوا ولَمَّا يعلم الله الذين جٰهَدوا منكم ولم يتَّخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وَلِيجَة﴾[٦] وقوله: ﴿ثم بَعَثْنٰهم لنعلم أيُّ الحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لبِثُوا أَمَداً﴾[٧] وقوله: ﴿ولقد فتنّا الذين من قبلهم فليَعلَمَنَّ الله الذين صدقوا ولَيَعْلَمَنَّ الكٰذِبين ـ إلى قوله ـ وليعلمنَّ الله الَّذين آمنوا وليعلمنَّ المنٰفقينَ﴾[٨]. وقوله: ﴿ولَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نعلم المجٰهدين منكم والصَّٰبرين ونَبْلُوَ أخباركم﴾[٩] وغير ذلك من المواضع.

وروي عن ابن عباس في قوله «إلّا لِنَعْلَمَ» أي «لنرى»، وروي «لنميّز». وهكذا قال عامة المفسّرين «إلّا لنرى ونميّز». وكذلك قال جماعة من أهل العلم، قالوا: «لنعلمه موجوداً واقعاً بعد أن كان قد علم أنه سيكون». ولفظ بعضهم، قال: العلم على منزلتين ـ علم بالشيء قبل وجوده، وعلم بـه بعد وجـوده. والحكم للعلم به بعـد وجوده لأنّه يوجب الثواب والعقاب. قال: فمعنى قوله «لنعلم» أي لنعلم العلم الذي

---

(١) الأنعام ٦ / ٢٨.
(٢) البقرة ٢ / ١٤٣.
(٣) آل عمران ٣ / ١٤٢.
(٤) آل عمران ٣ / ١٤٠.
(٥) آل عمران ٣ / ١٦٦، ١٦٧.
(٦) التوبة ٩ / ١٦.
(٧) الكهف ١٨ / ١٢.
(٨) العنكبوت ٢٩ / ٣ ـ ١١.
(٩) محمد ٤٧ / ٣١.

يستحق به العامل الثواب والعقاب. ولا ريب أنّه كان عالماً سبحانه بأنّه سيكون، لكن لم يكن المعلوم قد وجد. وهذا كقوله: ﴿قل أتُنَبِّئون الله بما لا يعلم في السمٰوات ولا في الأرض﴾[1] أي بما لم يوجد. فإنّه لو وجد لَعَلِمَه. فعلمه بأنه موجود ووجوده متلازمان، يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت (٤٦٨) الآخر، ومن انتفائه انتفاؤه. والكلام على هذا مبسوط في موضع آخر.

والمقصود أن يعرف الإنسان أنّهم يقولون من الجهل والكفر ما هو في غاية الضلال فراراً من لازم ليس لهم قط دليل على نفيه. وقد قُدر شبهة تعارض ثبوت العلم فأين هذا من هذا؟ وأين الأدلّة الدالّة على ثبوت علمه والمحذور في نفي علمه مما يُظن أنّه يدل على نفي الصفات أو نفي بعضها دليلاً ومحذوراً؟

بطلان قولهم: الثلاثة المذكورة في النحل هي البرهان والخطابة والجدل

والمقصود هنا أنّ ما يجعلونه من القرآن مطابقاً لأصولهم ليس كما يقولون. فإن قيل: لا ريب أن ما جاء به الرسول من الحكمة والموعظة الحسنة والجدل يخالف أقوال هؤلاء الفلاسفة أعظم من مخالفته لأقوال اليهود والنصارى. لكن المقصود أن الثلاثة المذكورة في القرآن هي البرهان الصحيح، والخطابة الصحيحة، والجدل الصحيح، وإن لم تكن هي عين ما ذكره اليونان. إذ المنطق لا يتعرّض لشيء من الموادّ، وإنما الغرض أنّ هذه الثلاثة هي جنس هذه الثلاثة.

قيل: وهذا أيضاً باطل. فإنّ الخطابة عندهم ما كان مقدماته مشهورة، سواء كانت علماً مجرّداً أو علماً [يقينياً]. والوعظ في القرآن هو الأمر والنهي والترغيب والترهيب، كقوله تعالى: ﴿ولو أنهم فعلوا ما يُوعَظون به لكان خيراً لهم وأشدّ تثبيتاً * وإذاً لآتينٰهم من لدنّا أجراً عظيماً * ولهدينٰهم صراطاً مستقيماً﴾[2]. فقوله: ﴿ما يوعظون به﴾ أي ما يؤمرون به. وقال: ﴿يَعِظكم الله أن تعودوا لمثله أبداً إن كنتم مؤمنين﴾[3] أي ينهاكم عن ذلك.

وأيضاً فالقرآن ليس فيه أنه قال «ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة والجدل»، بل قال «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادِلْهم». وذلك لأن الإنسان له ثلاثة أحوال. إما أن يعرف الحق ويعمل به، وإما أن يعرفه ولا يعمل

---

(١) يونس ١٠ / ١٨.
(٢) النساء ٤ / ٦٦ ـ ٦٨.
(٣) النور ٢٤ / ١٧.

به، وإما أن يجحده. فأفضلها أن يعرف الحق ويعمل به. والثاني أن يعرفه لكن نفسه تخالفه (٤٦٩) فلا توافقه على العمل به. والثالث من لا يعرفه بل يعارضه.

فصاحب الحال الأول هو الذي يدّعي بالحكمة، فإنّ الحكمة هي العلم بالحق والعمل به. فالنوع الأكمل من الناس من يعرف الحق ويعمل به، فيُدعون بالحكمة. والثاني من يعرف الحق لكن تخالفه نفسه، فهذا يوعظ الموعظة الحسنة. فهاتان هما الطريقان ـ الحكمة والموعظة. وعامّة الناس يحتاجون إلى هذا وهذا. فإنّ النفس لها هوى تدعوها إلى خلاف الحق وإن عرَفَتْه. فالناس يحتاجون إلى الموعظة الحسنة وإلى الحكمة. فلا بد من الدعوة بهذا وهذا.

أما الجدل فلا يدعى به، بل هو من باب دفع الصائل. فإذا عارض الحق معارض جودل بالتي هي أحسن. ولهذا قال «وجادلهم»، فجعله فعلاً مأموراً به مع قوله «ادعهم». فأمره بالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وأمره أن يجادل بالّتي هي أحسن. وقال في الجدال «بالّتي هي أحسن» ولم يقل «بالحسنة» كما قال في الموعظة. لأنّ الجدال فيه مدافعة ومغاضبة، فيحتاج أن يكون بالّتي هي أحسن حتى يُصلح ما فيه من الممانعة والمدافعة، والموعظة لا تدافع كما يدافع المجادل. فما دام الرجل قابلاً للحكمة أو الموعظة الحسنة أو لهما جميعاً لم يحتج إلى مجادلة. فإذا مانع جودل بالّتي هي أحسن.

والمجادلة بعلم كما أنّ الحكمة بعلم. وقد ذمّ الله من يجادل بغير علم فقال تعالى: **﴿هَأَنتم هٰؤلاء حاجَجْتم فيما لكم به علم فَلِمَ تُحَاجُّون فيما ليس لكم به علم﴾**[1]. والله تعالى لا يأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدمة يسلمها الخصم إن لم تكن علماً. فلو قُدر أنّه قال باطلاً لم يأمر الله أن يحتج عليهم بالباطل. لكن هذا قد يُفعل لبيان فساد قوله وبيان تناقضه، لا لبيان الدعوة إلى القول الحق. والقرآن مقصوده بيان الحق ودعوة العباد إليه. وليس المقصود ذكر ما تناقضوا فيه من أقوالهم ليبيّن خطأ أحدهما لا بعينه. فالمقدّمات الجدلية (٤٧٠) التي ليست علماً هذا فائدتها. وهذا يصلح لبيان خطأ الناس مجملاً.

ثم إنّهم تارة يجعلون النبوّة إنما هي من باب الخطابة، وتارة يجعلون الخطابة أحد أنواع كلامها، فيتناقضون. وسبب ذلك أنّ القرآن أمر عظيم باهر لم يعرفوا قدره ولا دروا ما فيه من العلم والحكمة، وأرادوا أن يشبّهوا به كلام قوم كفارُ اليهود

---

(١) آل عمران ٣ / ٦٦.

والنصارى أقل ضلالاً منهم في معرفة الله ومعرفة أنبيائه، وكتبه، وأمره ونهيه، ووعده ووعيده. ولو شبّه مشبه القرآن بالتوراة والإنجيل لظهر خطأه غاية الظهور - والجميع كلام الله تعالى. فكيف بكلام هؤلاء الجهال الملاحدة؟

الوجه الثاني عشر

كون نفيهم وجود الجن والملـئكة والوحي قولاً بلا علم

الوجه الثاني عشر أن يقال: هم معترفون بالحسّيات الظاهرة وبالحسّيات الباطنة التي يحسّ بها الإنسان ما في نفسه، كإحساسه بجوعه وعطشه، ولذّته وألمه، وشهوته وغضبه، وفرحه وغمّه، وكذلك ما يتخيّله في نفسه من أمثلة الحسّيات التي أحسّها. فإنّه يتخيّل ذلك من نفسه.

وقد فرّقوا بين قوّة «التخييل» و«الوهم». فالتخييل أن يتخيّل الحسّيات، والوهم أن يتصوّر في الحسّيات معنى غير محسوس، كما يتصوّر الصداقة والعداوة. فإنّ الشاة تتصوّر في الذئب معنى هو العداوة، وهو غير محسوس، ولا تتخيّل. وتتصوّر في التيس معنى الصداقة. فالموالاة والمعاداة يسمّون الشعور بها «توهّماً». وهم لم يتكلّموا في ذلك بلغة العرب، فإنّ الوهم في لغة العرب معنى آخر كما قد بيّن في موضعه.

وليس معهم ما ينفي وجود ما يمكن أن يختصّ برؤيته بعض الناس بالباطن، كالملائكة والجن. بل ولا معهم ما ينفي تمثّل هذه الأرواح أجساماً حتى ترى بالحسّ الظاهر. ولا معهم أنّ النفس قد ترى غير ما هو من أحوالها، مثل أن ترى عند الموت أموراً موجودة لم تكن تراها وهي متعلّقة بالبدن. وكذلك النائم وإن كان قد يتخيّل فليس معهم علم بأنّ كل ما يراه يكون تخيّلاً مع إمكان أن يرى في منامه من جنس ما يراه الميّت عند مفارقة روحه بدنه. فإنّ النفس الناطقة هي (٤٧١) الرائية، وإنّما يمنعها من ذلك تعلّقها بالبدن. فإذا تمّ تجرّدها بالموت رأت ما لم تكن تراه، كما قال تعالى: ﴿**فكشفنا عنك غطآءك فبصرك اليوم حديد**﴾[١]. وقال تعالى: ﴿**فلولآ إذا بلغت الحلقوم * وأنتم حينئذٍ تنظرون * ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون**﴾[٢]. قال المفسّرون: يعني الملائكة. وكذلك بالنوم قد يحصل لها نوع تجريد. ولهذا من

---

(١) ق ٥٠ / ٢٢.

(٢) الواقعة ٥٦ / ٨٣ - ٨٥.

الناس من يرى في منامه شيئاً فيأتي كما يراه من غير تغيير أصلاً، بل يكون المرئي في المنام هو الموجود في اليقظة.

وأما رؤية كثير من الناس للجن حال الصَّرْع وغير الصرع فهذا أكثر وأشهر من أن يذكر. وما يدّعيه بعض الأطبّاء من أنّ الصرع كله من الأخلاط فغلطه ظاهر. فإنّ دخول الجنّي بدن الإنسيّ وتكلّمه على لسانه بأنواع من الكلام وغير ذلك أمر قد علمه كثير من الناس بالضرورة. وقد اتفق عليه أئمّة الإسلام كما اتفقوا على وجود الجنّ. وقد رآهم غير واحد من الناس وخاطبوهم. فهذا باب واسع. فما الظن بالملائكة الكرام التي يراهم الأنبياء صلوات الله عليهم - يرونهم بباطنهم وظاهرهم.

وأيضاً فقد تواتر في الكتب الإلّهيّة والأحاديث النبوية أنّ الملائكة تتصوّر بصورة البشر، وكذلك الجنّ، ويُرون في تلك الصور. كما أخبر الله عن ضيف إبراهيم في غير موضع من كتابه. وكما أخبر عن مريم أنه أرسل إليها الروح - وهو جبريل - **﴿فَتَمَثَّل لها بَشَراً سَوِيًّا * قالت إني أعوذ بالرحمٰن منك إن كنتَ تَقِيّاً * قال إنما أنا رسول رَبِّكِ لأَهَب لكِ غلـماً زَكِيًّا﴾**[1].

وجميع هذه الأمور ليس معهم على نفيها إلاّ ما هو من أضعف الشُّبَه. فنفيهم مثل هذه الحسّيات الباطنة والظاهرة قول بلا علم. ولهذا صاروا يحملون ما جاءت به الأنبياء على أنّه من باب التخيّل في النفس. ويجعلون الملائكة وكلام الله الذي (٤٧٢) بلـغوه هو ما يتخيّل في نفس النبي من الصور والأصوات، كما يتخيّل للنائم، وذلك من أعراضه القائمة به. ليس هناك عندهم ملَك منفصل، ولا كلام نـزل به الملك من الله عندهم.

وكل ما ينفونه من هذا ليس معهم فيه إلاّ الجهل المحض. فهم يكذّبون بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله. مع أنّ عامّة أساطين الفلاسفة كانوا يقرّون بهذه الأشياء. وكذلك أئمّة الأطبّاء كأبُقراط وغيره، يقرّ بالجن ويجعل الصرع نوعين - صرعاً من الخلط وصرعاً من الجن. ويقول في بعض الأدوية: هذا ينفع من الصرع الذي يعالجه الأطباء، لا الصرع الذي يعالجه أرباب الهياكل. ونقل عنه أنه قال: طبّنا بالنسبة إلى طب أرباب الهياكل كطب العجائز بالنسبة إلى طبّنا. وهذه الأمور لبسطها موضع آخر.

---

(١) مريم ١٩ / ١٧ - ١٩.

وإنما المقصود أنّ ما تلقّوه من القواعد الفاسدة المنطقية من نفي ما لم يعلم نفيه أوجب لهم من الجهل والكفر ما صاروا به أسوأ حالاً من كفار اليهود والنصارى. وادّعى ابن سينا وموافقوه أنّ أسباب العجائب في العالم إما قوة فلكية، وإما قوة نفسانية، وإما قوة طبيعية. وأهل السحر منهم والطلسمات يعلمون من وجود الجن ومعاونتهم لهم على الأمور العجيبة ما هو متواتر مشهور عندهم، فضلاً عما يعلمه المسلمون وسائر أهل الملل من ذلك، فضلاً عن العلم بالملائكة وما وكّلهم الله من الأمور التي يدبرونها. كما قال تعالى فيهم: ﴿**فالمدبّرات أمراً**﴾[1]. وقال: ﴿**فالمقسِّمات أمراً**﴾[2]. وهم الملائكة باتفاق السلف وغيرهم من علماء المسلمين. لم يقل أحد من السلف إنها الكواكب.

الوجه الثالث عشر
طريقهم لا يفرق بين الحق والباطل بخلاف طريقة الأنبياء

الوجه الثالث عشر أن يقال: كون القضية برهانية معناه (٤٧٣) عندهم أنها معلومة للمستدل بها، وكونها جدلية معناه كونها مسلمة، وكونها خطابية معناه كونها مشهورة أو مقبولة أو مظنونة. وجميع هذه الفروق هي نِسَب وإضافات عارضة للقضية، ليس فيها ما هو صفة ملازمة لها، فضلاً عن أن تكون ذاتية لها على أصلهم، بل ليس فيها ما هو صفة لها في نفسها. بل هذه صفات نسبية باعتبار شعور الشاعر بها. ومعلوم أنّ القضية قد تكون حقّاً والإنسان لا يشعر بها، فضلاً عن أن يظنها أو يعلمها. وكذلك قد تكون خطابية أو جدلية وهي حق في نفسها، بل قد تكون برهانية أيضاً كما قد سلموا ذلك.

وإذا كان كذلك فالرسل صلوات الله عليهم أخبروا بالقضايا التي هي حق في نفسها لا تكون كذباً باطلاً قط. وبيّنوا من الطرق العلمية التي يعرف بها صدق تلك القضايا ما هو مشترك ينتفع به جنس بني آدم. وهذا هو العلم النافع للناس.

وأما هؤلاء المتفلسفة فلم يسلكوا هذا المسلك، بل سلكوا في القضايا الأمر النسبي. فجعلوا البرهانيات ما علمه المستدل، وغير ذلك لم يجعلوه برهانيات وإن علمه مستدل آخر. والجدليات ما سلمه المنازع وإن لم يسلمه غيره. وعلى هذا

(١) النازعات ٧٩ / ٥.
(٢) الذاريات ٥١/٤.

فتكون من البرهانيات عند إنسان وطائفة ما ليس من البرهانيات عند إنسان وطائفة أخرى. فلا يمكن أن تحد القضايا العلمية بحد جامع مانع، بل تختلف باختلاف أحوال من علمها ومن لم يعلمها. حتى إنّ أهل الصناعات عند أهل كل صناعة من القضايا التي يعلمونها ما لا يعلمها غيرهم.

وحينئذٍ فيمتنع أن تكون طريقهم مميزّة للحق من الباطل والصدق من الكذب باعتبار ما هو الأمر عليه في نفسه، ويمتنع أن تكون منفعتها مشتركة بين الآدميين. بخلاف طريقة الأنبياء، فإنّهم أخبروا بالقضايا الصادقة التي تفرق بين الحق والباطل والصدق والكذب، فكل ما ناقض الصدق فهو كذب، وكل ما ناقض الحق فهو باطل. فلهذا جعل الله ما أنزله من الكتاب حاكماً بين الناس فيما اختلفوا فيه. وأنزل (٤٧٤). أيضاً الميزان. وهو ما يوزن به ويعرف به الحق من الباطل، ولكل حق ميزان يوزن به. بخلاف ما فعله الفلاسفة المنطقيون، فإنّه لا يمكن أن يكون هادياً للحق، ولا مفرّقاً بين الحق والباطل. ولا هو ميزان يعرف بها الحق من الباطل. وأما المتكلمون فما كان في كلامهم موافقاً لما جاءت به الأنبياء فهو منه، وما خالفه فهو من البدع الباطلة شرعاً وعقلاً.

فإن قيل: نحن نجعل البرهانيات إضافية، فكل ما علمه الإنسان بمقدماته فهو برهاني عنده وإن لم يكن برهانياً عند غيره، قيل: لم يفعلوا ذلك. فإن من سلك هذا السبيل لم يجد موادَ البرهان في أشياء معيّنة مع إمكان علم كثير من الناس لأمور أخر بغير تلك الموادّ المعيّنة التي عيّنوها. وإذا قالوا: نحن لا نعيّن الموادّ، فقد بطل أحد أجزاء المنطق. وهو المطلوب.

الوجه الرابع عشر
فساد جعلهم علوم الأنبياء تحصل بواسطة القياس المنطقي

الوجه الرابع عشر: إنّهم لما ظنوا أنّ طريقهم كليّة محيطة بطرق العلم الحاصل لبني آدم مع أنّ الأمر ليس كذلك، وقد علم الناس إمّا بالحسّ وإمّا بالعقل وإمّا بالأخبار الصادقة علوماً كثيرة لا تعلم بطرقهم التي ذكروها. ومن ذلك ما علمته الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ من العلوم. فأرادوا إجراء ذلك على قانونهم الفاسد فقالوا: النبيّ له قوّة أقوى من قوّة غيره في العلم والعمل، وربما سموها «قوة قدسية». وهو أن يكون بحيث ينال الحد الأوسط من غير تعليم معلّم له. فإذا تصوّر طرفي القضيـة أدرك بتلك القوة القـدسية الحـد الأوسط الذي قـد يتعسّر أو يتعـذّر على غيره

إدراكه بلا تعليم، لأنّ قوى الأنفس في الإدراك غير محدودة. فجعلوا ما تخبر به الأنبياء من أنباء الغيب إنما هو بواسطة (٤٧٥) القياس المنطقي. وهذا في غاية الفساد.

فإنّ القياس المنطقي إنما تعرف به أمور كلية كما تقدم، وهم يسلّمون ذلك. والرسل أخبروا بأمور معيّنة شخصيّة جزئيّة ـ ماضية وحاضرة ومستقبلة ـ كما في القرآن من قصة نوح، والخطاب والأحوال التي جرت بينه وبين قومه. وكذلك هود، وصالح، وشعيب، وسائر الرسل. وكذلك ما أخبر به النبي ﷺ من المستقبلات. فعلم بذلك أنّ ما عَلِمَه الرسول لم يكن بواسطة القياس المنطقي.

بل قد جعل ابن سينا علم الرب بمفعولاته من هذا الباب، فإنّه يعلم نفسه، والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول. فجعل علمه يحصل بهذه الواسطة. وهذا يصلح أن يكون دليلاً على علمه بمخلوقاته، لا أن يكون علمه بمخلوقاته يفتقر إلى حد أوسط. مع أنّه لم يعط هذا البرهان موجبه، بل أنكر علمه بالجزئيّات التي في الموجودات الأخرى. فإن لم يعلم الجزئيات لم يعلم شيئاً من المخلوقات، مع أنّ «العقول» و«النفوس» و«الأفلاك» كلها جزئية. ونفسه أيضاً معيّنة. ولهذا أراد بعضهم جبر هذا التناقض فقال: إنما نفى علمه بالجزئيات في الأمور المتغيّرة. فيقال: التغيّر من لوازم الفلك، فلا يكون الفلك إلاّ متغيّراً، وصدور المعلول المتغيّر عن علّة غير متغيّرة ممتنع بالضرورة، كما قد بسط في موضعه.

جعلهم معرفة النبيّ بالغيب
مستفادة من النفس الفلكية وبيان فساده من عشر وجوه

فإن قيل: هم يذكرون لمعرفة النبي بالغيب سبباً آخر. وهو أنّهم يقولون: إنّ الحوادث التي في الأرض تعلمها النفس الفلكية. ويسمّيها من أراد الجمع بين الفلسفة والشريعة بـ «اللوح المحفوظ»، كما يوجد في كلام أبي حامد ونحوه. وهذا فاسد. فإنّ اللوح المحفوظ الذي وردت به الشريعة كتب الله فيه مقادير الخلائق قبل أن (٤٧٦) يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، كما ثبت ذلك في الصحيح عن النبي ﷺ[1]. واللوح المحفوظ لا يطلع عليه غير الله. والنفس الفلكية تحت

---

(١) قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى ﴿ألم تعلم أنّ الله يعلم ما في السماء والأرض، إنّ ذلك في كتاب، إنّ ذلك على الله يسير﴾. الحج ٢٢ / ٧٠: إنّ الله تعالى علّم الكائنات كلّها قبل=

العقول. ونفوس البشر عندهم تتصل بها وتنقش في نفوس البشر ما فيها.

ولهذا يقول بعض الشيوخ الذين يتكلّمون باللوح المحفوظ على طريقة هؤلاء، إمّا عن معرفة بأنّ هذا قولهم، وإما عن متابعة منهم لمن قال ذلك من شيوخهم الذين أخذوا ذلك عن الفلاسفة، كما يوجد ذلك في كلام ابن عربي، وابن سبعين، والشّاذلي(١)، وغيرهم، يقولون: إنّ العارف قد يطّلع على اللوح المحفوظ، وأنّه يعلم أسماء مريديه من اللوح المحفوظ، أو أنّه يعلم كل وليّ كان ويكون لله من اللوح المحفوظ، ونحو هذه الدعاوى التي مضمونها أنهم يعملون ما في اللوح المحفوظ. وهذا باطل مخالف لدين المسلمين وغيرهم من أتباع الرسل.

والمقصود هنا أنّهم يقولون: إنّ النفس إذا حصل لها تجرّد عن البدن إما بالنوم وإمّا بالرياضة وإمّا بقوّتها في نفسها اتصلت بالنفس الفلكية وانتقش فيها ما في النفس [الفلكية] من العلم بالحوادث الأرضية. ثم ذلك العلم العقلي قد تخبر به النفس مجرّداً، وقد تصوّره القوّة المخيلة في صور مناسبة له. ثم تلك الصور تنتقش في الحسّ المشترك، كما أنّه إذا أحسّ أشياء بالظاهر ثم تخيّلها فإنّها تنتقش في الحسّ المشترك، فالحسّ المشترك يرتسم فيه ما يوجد من الحواسّ الظاهرة وينتقش فيه ما تصوّره القوة المتخيّلة في الباطن. وما يراه الإنسان في منامه والمحرور في حال مرضه من الصور الباطنة هو من هذا، لكن نفس النبي عليه السلام لها قوة كاملة فيحصل لها تجرّد في اليقظة، فتعلم وتتخيّل وترى ما يحصل لغيرها في النوم.

قيل: هذا الكلام أولاً ليس من كلام قدماء (٤٧٧) الفلاسفة كأرسطو وأصحابه ولا جمهورهم، وإنما هو معروف عن ابن سينا وأمثاله. وقد أنكر ذلك عليه إخوانه الفلاسفة كابن رُشد وغيره، وزعموا أنّ هذا كلام باطل لم يتبع فيه سلفه. وثانياً إنّه مبنيّ على أصول فاسدة كثيرة الأصل.

الأول: إنّه لا سبب للحوادث إلاّ الحركة الفلكية. وهذا من أبطل الأصول.

الثاني: إثبات العقول والنفوس التي يثبتونها. وهو باطل.

= وجودها، وكتب ذلك في كتابه اللوح المحفوظ، كما ثبت في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمر قال، قال رسول الله ﷺ: «**كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء**».

(١) الشاذلي: هو أبو الحسن علي بن عبد الجبّار الحسني الإدريسي المعمري الشاذلي (نسبة إلى شاذلة قرية بأفريقية) المغربي، مؤسّس الطائفة الشاذلية المتصوّفة، كان ضريراً سكن الإسكندرية، له الأوراد المسمّاة «حزب الشاذلي». توفي سنة ٦٥٦ هـ.

هل منبع الفيض هو النفس الفلكية أو العقل الفعّال؟

الثالث: إثبات كون الفيض يحصل من النفس الفلكية. فإنّهم لو سُلم لهم ما يذكرونه من أصولهم فعندهم ما يفيض على النفوس إنما هو من العقل الفعّال المدبر لكل ما تحت فلك القمر، ومنه تفيض العلوم عندهم على نفوس البشر ـ الأنبياء وغيرهم. والعقل الفعّال لا يتمثّل فيه شيء من الجزئيات المتغيّرة، بل إنما فيه أمر كلّي، لكنه بزعمهم دائم الفيض. فإذا استعدّت النفس لأنّ يفيض عليها منه شيء فاض. وذلك الفيض لا يكون علماً بجزئي فإنّه لا جزئي فيه. فكيف يقولون هنا: إنّ الفيض على النفوس هو من النفس الفلكية؟

فإن قيل: هم يقولون: إنّ الجزئيات معلومة للعقول على وجه كلّي، وللنفوس الفلكية على وجه جزئي، قيل: العلم بالكلّي ـ وهو القدر المشترك بين الجزئيات ـ لا يفيد العلم بشيء من الجزئيات ألبتّة. فإنّ علم الإنسان بمسمّى الوجود، إن بمسمّى الجسم، أو بمسمّى الحيوان، أو الإنسان، أو البياض، أو السواد، لا يفيده العلم قط بموجود معيّن، ولا بجسم معيّن، ولا حيوان معيّن، ولا إنسان معيّن، ولا بياض معيّن، ولا سواد معيّن. ولو كانت الجزئيات تعلم من الكلّيات لكان مَن عَلم مسمّى شيء قد علم كل شيء، فإنّها كلّها جزئيّات هذا المسمّى.

وهذا أيضاً مما يدل على (٤٧٨) فساد قول ابن سينا ومن وافقه على أن الباري يعلم الجزئيات على وجه كلّي بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السمٰوات ولا في الأرض. فإن هذا تناقض بيّن لمن تصوّر حقيقة الأمر. فإن من لم يتصوّر إلاّ كليًّا ويمتنع عنده أن يتصوّر جزئياً معيّناً ـ إمّا مطلقاً وإما إذا كان متغيّراً ـ كان قد عزب عن علمه كل شيء في الوجود، إما مطلقاً وإما إذا كان متغيّراً. وعلمه الكلّي لا يفيده شيئاً من معرفة المعيّنات. وهم دائماً ما يشبعون أنفسهم بالمحال بمثل هذه الكليات.

ولهذا كان موضوع الفلسفة الأولى والحكمة العليا هو الوجود الكلّي المطلق المشترك بين الموجودات المنقسم إلى جوهر وعرض، وعلّة ومعلول. وهذا الموضوع ليس له وجود في الخارج. ولا يعلم بمعرفة الوجود المطلق شيء من الموجودات الثابتة في نفس الأمر أصلاً. فإن كل موجود فإنّه موجود خاص متميّز عما سواه. وصفاته القائمة به ـ إن كان جوهراً فهي مختصة به، وإن كان عرضاً فهو عرض معيّن في محل معيّن. فمن لم يعرف إلاّ الكلّي المشترك لم يعرف شيئاً من الموجودات التي هي في نفسها موجودات، وإنّما علم أمراً كلّياً لا يكون كلّياً إلاّ في الأذهان، لا في الأعيان.

إنّ نفس فلك القمر لا تعلم إلّا جزءًا من الحوادث

الرابع: إنّ النفوس عندهم تسعة بعدد الأفلاك، وحركات الأفلاك عندهم هي تسبّب الحوادث. ومعلوم أن كل نفس تعلم حركة فلكها. فنفس فلك القمر لا تعلم ما في نفس الفلك الأطلس وفلك الثوابت وغيره. والنفوس البشرية إنّما تتصل - إن اتصلت - بنفس ذلك القمر، كما أنّه إنما يفيض عليها ما يفيض من العقل الفعّال. وحينئذٍ فلا تعلم إلّا جزءًا يسيراً من أسباب (٤٧٠) الحوادث. فمن أين تعلم الحوادث المنفصلة؟

ليست حركة الأفلاك علّة تامّة للحوادث

الخامس: إنه لو قدر أنها تعلم حركات الأفلاك كلها، وأنّه لا سبب للحوادث إلّا حركة الأفلاك، فحركة الأفلاك ليست علّة تامة للحوادث، بل تختلف أفعالها باختلاف القوابل، فتؤثّر في كل شيء بحسبه. فمن لم يعلم أحوال القوابل مع الفواعل لم يعلم الحوادث، فلا يكون عالماً بها. والنفوس الفلكية غايتها أن تعلم حركات أفلاكها، لا تعلم ما ليس داخلاً فيها.

وإذا قيل: إنّ حركات العناصر والمتولّدات إنما تختلف لاختلاف حركة الأفلاك، فالعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، قيل: تختلف باختلاف القوابل كما تختلف باختلاف الفواعل. والعناصر موجودة قبل حركات الأفلاك، فلا يلزم من العلم بها بنفس العناصر ومقاديرها ليعلم بحركات الأفلاك العلم بالحوادث الأرضية. وقول القائل «العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول» إنما يستقيم في العلة التامة المستلزمة للمعلول. وحركات الأفلاك غايتها أن تكون جزءًا صغيراً من أسباب الحوادث.

لا يلزم علم النفس الفلكية بكل ما يحدث من الأمور

السادس: إنه بتقدير أن تكون للفلك نفس فلكية تحرّكه كما تحرّك نفس الإنسان لبدنه، فإنها تتصوّر ما تريد فعله كما يتصوّر الإنسان ما يريد فعله، وأما الأمور المتولدة الحاصلة بأسباب منفصلة مع فعله فلا يجب أن يكون شاعراً بها. فمن أين يلزم علم النفس الفلكية بكل ما يحدث من الأمور الحاصلة لحركاتها وبأمور أخر؟ فإنّهم يقولون: الفلك إذا تحرّك حرّك العناصر، فامتزجت نوعاً من الامتزاج. وتحرّك العناصر وامتزاجها ليس هو نفس حركة الفلك، ولا حركة الفلك علّة تامة له. ثم إذا امتزجت فاض عليها من العقل الفعّال ما يفيض. فبتقدير أن تستعد نفس الإنسان لأن يفيض عليها من العقل الفعّال ما يفيض لا يجب أن تعلم النفس الفلكية ذلك، مع أنّ

كلامهم في هذا الموضع قد عرف تناقضه وفساده. فإنّ العقل إن كان يفيض عنه ما ليس هو فيه كان في المعلول ما ليس في العلّة. وإن كان لا يفيض إلّا ما فيه فليس فيه إلّا الكليات، ليس فيه صور جسمانية، ولا علم بجزئيات، ولا مزاج، ولا غير ذلك مما يدّعون فيضه عن العقل.

بيان أن الحوادث الماضية ليست منتقشة في النفس الفلكية

السابع: إنّ النفس الفلكية تحرّك (٤٨٠) الفلك دائماً. فيلزم أن تعلم كل وقت الحركة التي تريدها. وإذا سلم له أنها تعلم ما تولد عنها وعن غيرها قيل لهم: لا ريب أن ما مضى قبل تلك الحركة المعيّنة من الجزئيّات لا يكون معلوماً للنفس على سبيل التفصيل. فإنه لو كان معلوماً للنفس على سبيل التفصيل للزم وجود ما لا نهاية له في آن واحد، فإنّ الحوادث الماضية لا نهاية لها. فلو كان العلم بكل منها موجوداً على سبيل التفصيل في النفس الفلكية للزم وجود أمور لا نهاية لها في آن واحد. وهذا ممتنع.

فإن قيل: هم يجوّزون هذا كما يجوّزون وجود نفوس لا نهاية لها في آن واحد. فإنّ قاعدتهم في هذا أن ما هو مجتمع وله ترتيب طبيعي كالفلك، أو وضعي كالأجسام. يمتنع وجود ما لا نهاية فيه. فإذا انتفى أحد القيدين جوّزوا وجود ما لا نهاية له، إمّا أن لا يكون مجتمعاً كالحوادث المتعاقبة، وإمّا أن يكون مجتمعاً غير مترتب كالنفوس الفلكية. قيل. الجواب من وجوه. أحدها: إنّ هذا قول طائفة منهم كابن سينا وغيره، وقد أنكر عليه ذلك إخوانه الفلاسفة كابن رُشد وغيره، وزعموا أنّ هذا ليس هو قول أئمّتهم الفلاسفة. وبينهم في ذلك مشاجرات ليس هذا موضعها.
الثاني: إنّ الحركات الفلكية مترتبة كل واحد على ما قبلها. فإذا قدر اجتماع العلم المفصل بها كان قد اجتمع حوادث مترتبة، والعلوم أيضاً مجتمعة في النفس الفلكية، والجزئيات لا تنطبع عندهم إلّا في قوة جسمانية. فيلزم وجود ما لا يتناهى من الأعراض في صورة جسمانية. وهذا هو أعظم ما ينكرونه. فإنّ القوة الجسمانية عندهم لا تقوى على أفعال لا تتناهى، فضلاً عن أنّ تقوى على أعراض لا نهاية لها.
الثالث: أن يقال: إن قالوا (٤٨١) «إنّ جميع ما يحدث لم تزل نفس الفلك عالمة به على التفصيل» كان علمها قديماً أزليّاً، والحركات حادثة شيئاً بعد شيء، والحوادث الجزئية لا بد لها من تصوّرات جزئية حادثة معها. وهم يسلمون ذلك. وإن قالوا «إنها لم تعلمها مفصلة إلّا شيئاً بعد شيء» حصل المقصود أيضاً. وعلى التقديرين لا بد عندهم للنفس الفلكية من علوم متعاقبة كما يحصل لنفس الإنسان. وحينئذٍ فإن كانت

علومها باقية لم تزل الأمور المرتّبة تحدث شيئاً بعد شيء، وهي مجتمعة في محل واحد، بل في قوّة جسمانية. فيلزم وجود أعراض مجتمعة لا نهاية لها في محل واحد، بل في قوّة جسمانية. وهذا من أعظم الأمور إحالة عندهم في نفس الأمر.

وإذا كان كذلك تبيّن أنّ الحوادث الماضية ليست منتقشة في النفس الفلكية.

والأنبياء، بل وغير الأنبياء، يخبرون بالحوادث المتقدّمة، كالأخبار بما جرى في زمن نوح وقبل نوح وبعد نوح. فيمتنع أن يكون الخبر بذلك استفادة من النفس الفلكية التي يسمّيها الملاحدة الذين ينزلون الكتاب والسنّة على أصول هؤلاء المشركين المعطّلين ـ يسمّونها «اللوح المحفوظ». وهكذا العلم بالحوادث المستقبلة قبل أن تكون بمئين من السنين، أو بألوف من السنين، فإنّ تلك لم تنتقش بعد عندهم في النفس الفلكية. وقد يخبر بها الأنبياء، كما بشّر متقدّموهم بمحمد، وكما أخبر محمد بما سيأتي. بل ويعلم أيضاً بالرؤيا وغير ذلك.

لا سبيل لنفي كون الأرواح تلقى الأخبار في نفوس البشر

الوجه الثامن: إنّه لو قدر أنّ النفوس الفلكية تعلم الجزئيات فالجزم بكون ما يحدث في نفوس البشر من العلم بالجزئيات هو منها ـ أو من العقل الفعّال لو قدر وجوده ـ إنّما يجوز إذا علم انتفاء سبب آخر. وهذا لا سبيل لهم إلى العلم بنفيه. فلِمَ لا يجوز أن يكون ذلك ممّا يلقيه الملائكة، بل وممّا يلقيه الجن أيضاً؟ كما تواترت الأخبار عن الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ (٤٨٢) بأنّهم يذكرون أنّ الملائكة تخبرهم بما تخبرهم به، وكما تواتر إخبار الجن لبني آدم تارة بما يسترقونه من خبر السماء، وتارة بغير ذلك. والعلم بالمغيبات من هذا الوجه هو ممّا اتّفق عليه الأنبياء وأتباعهم المسلمون، واليهود، والنصارى. واتّفق عليه جماهير بني آدم من غير أهل الملل، كالمشركين من العرب، ومن الهند، ومن الكلدانيين، وغيرهم، كلّهم يذكرون ما تخبر به الأرواح ـ إمّا مطلقاً وإمّا إن تعيّن.

وقد ذكرنا أنّ الصابئة نوعان ـ حنفاء ومشركون. فالحنفاء هم من المسلمين المؤمنين. وأمّا المشركون، كالصابئة الذين بعث الله إليهم الخليل عليه السلام وغيرهم، فهؤلاء يقرّون بهذا. والصابئة الحرّانيون لهم نبيّ على أصلهم يقال له «البابا». وله مصحف يذكر فيه كثيراً من الأخبار المستقبلة. ويذكر أنّ سيدته يعنى روحانية الزهرة أخبرته بذلك. وكثير منها صحيح، كاخباره بدخول المسلمين بلاد حرّان وغيرها، وفتح البلاد، وإهانتهم لطائفته. وكان بحرّان بئر يقال لها «بئر عزّون»

يعظّمونها تعظيماً كثيراً، وكان يذكر أنّ الأرواح تجتمع إليها. ويذكر أنواعاً من هذه الأمور في مصحف له. وهو موجود قد قرأته أنا وغيري.

وهذه الأرواح، منهم من يطلق عليها اسم «الأرواح» و«الروحانيات» ولا يفصل. ومنهم من يسمّيها جميعها «الملائكة»، ولا يفرّقون بين الجنّ والملائكة. لا سيّما وطائفة من أهل الكلام وغيرهم بجعلون الجن والملائكة جنساً واحداً، وإنّما يفرّقون بالأعمال الصالحة والفاسدة، كالآدميين. ومن هذا تنازع العلماء في إبليس، هل كان من الملائكة أم لا؟ وقد بسّط الكلام عليه في غير هذا الموضع. وأمّا من يعرف حقيقة الأمر من علماء المسلمين فيعلمون أنّ الأرواح التي تعين المشركين هي الشياطين، ويفرّقون بين الملائكة وبين الجنّ، كما هو ثابت بالكتاب والسنّة والإجماع.

بيان كون الغلط في هذه الإخبارات أكثر من الصواب

التاسع: إنّ بتقدير أن يكون سبب الإخبارات هو اتصال النفس بالقوّة النفسانية الفلكية، أو هو إخبار الأرواح كما يتقدّم، فمعلوم أنّ الغلط في هذا أكثر من (٤٨٣) الصواب. أمّا على أصلهم، فلأن الخيال يصوّر الحس المشترك ما علمته النفس من الصور المناسبة، والخيال يكذب أكثر مما يصدق؛ وأمّا على قول المسلمين وغيرهم، فلأنّ الجن يكذبون كثيراً في إخبارهم. وقد ثبت في الصحيح عن النبيّ ﷺ أنه لما ذكر إخبار الكهّان قال: «إنّهم يسمعون الكلمة فيكذبون مائة كذبة»[١]. وهذا أمر معلوم بالتجربة والتواتر، فإنّ الذين يخبرون بما يخبرون به عن الجنّ يكثر الكذب في إخبارهم.

وأمّا الرؤيا فقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنّه قال: «**الرؤيا ثلاثة ـ رؤيا من الله، ورؤيا مما يحدّث به الرجل نفسه في اليقظة فيراه في المنام، ورؤيا من الشيطان**»[٢]. فقد بيّن الصادق المصدوق أنّ من الرؤيا ما هو من حديث النفس،

---

(١) هذه قطعة من حديث أبي هريرة الطويل الذي أخرجه البخاري وأحمد وغيرهما، وسيأتي بتمامه تحت تفسير قوله تعالى: ﴿حتّى إذا فزع قلوبهم ـ الآية﴾ من سورة سبأ.

(٢) هذه قطعة من حديث أبي هريرة أخرجه مسلم في الرؤيا من طريق أيوب عن ابن سيرين مرفوعاً، أوّله «إذا اقترب الزمان لم تكد رؤيا المسلم تكذب ـ الحديث» مع اختلاف في اللفظ. وأخرج البخاري هذه القطعة موقوفاً. وأخرجه أيضاً أحمد. والترمذي. والنسائي، من غير وجه وطريق.

ومنها ما هو من وسوسة الشيطان. وقد أمرنا سبحانه أن نستعيذ من هذين الوسواسين في قوله: **﴿قُلْ أعوذ بربِّ الناس * ملِك الناس * إِلٰه الناس * من شرِّ الوَسواس الخنّاس * الذي يُوسْوِسُ في صدور الناس * من الجِنَّةِ والناس﴾**[1].

ولا بدّ من التمييز بين الصدق والكذب. وليس فيما ذكروه ولا فيما يذكره غيرهم ما يميّز بين هذا وهذا. ولا يميّز بين هذا وهذا مطلقاً إلاّ الأنبياء. ولهذا أمرنا الله أن نؤمن بكلّ ما جاؤا به الأنبياء، فإنّهم معصومون لا يقرّون على الخطأ فيما يبلّغونه عن الله باتّفاق المسلمين. قال تعالى: **﴿قولوا آمَنّا بالله ومآ أنزل إلينا ومآ أنزل إلىٰ إبراهيم وإسمٰعيل وإسحٰق ويعقوب والأسباط ومآ أوتيَ موسىٰ وعيسىٰ ومآ أوتي النبيّون من ربّهم﴾**[2]. وقال تعالى: **﴿ولكن البرَّ من آمن بالله واليوم الآخر والملٰئكة والكتب والنبيّين﴾**[3].

ولهذا كان أهل الرياضة والزهد والعبادة من الصوفية وغيرهم يرون أشياء في الباطن يظنّونها حقّاً ويكون باطلاً. ولهذا يقول من يقول من أهل العلم كأبي القاسم السُّهَيْليّ[4] وغيره «نعوذ بالله من قياس فلسفي (٤٨٤) وخيال صوفي». وهذا ممّن كان يقوله شيخه أبو بكر بن العَرَبيّ[5] وكان مع تعظيمه لشيخه أبي حامد الغزالي يقول: «شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة، ثمّ أراد أن يخرج منهم[6] فما قدر». وكان يَذكر عنه أنّه كان يقول: «أنا مُزْجي البضاعة[7] في الحديث».

---

(١) الناس ١١٤.

(٢) البقر ٢ / ١٣٦.

(٣) البقرة ٢ / ١٧٧.

(٤) السهيلي: هو أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعمي السهيلي (نسبة إلى سهيل من قرى مالقة)، حافظ لغوي. عمى وعمره ١٧ سنة، ونبغ فاتصل خبره بصاحب مراكش فطلبه إليها وأكرمه، فأقام يصنف كتبه إلى أن توفي فيها سنة ٥٨١ هـ. من تصانيفه «الروض الأنف» في شرح السيرة النبوّية لابن هشام.

(٥) ابن العربي: هو القاضي أبو بكر محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي المعافري الأندلسي المالكي، من حفّاظ الحديث. رحل إلى المشرق وصحب ببغداد أبا حامد الغزالي. صنّف كتباً في الحديث، والفقه، والأصول، والتفسير، والأدب، والتاريخ. من كتبه «عارضة الأحوذي في شرح الترمذي»، و«أحكام القرآن». توفي بفاس سنة ٥٤٣ هـ.

(٦) في «التاج المكلل»: دخل في بطن الفلسفة ثمّ أراد أن يخرج منها.

(٧) مزجي البضاعة: قد ذكر النوّاب سيد محمد صديق حسن قول الخفاجي في «نسيم الرياض» وهو: قال ابن تيمية رح: بضاعته (أي بضاعة الغزالي) في الحديث مزجاة، ولذا أكثر من إيراد الموضوعات في كتبه، وأكثر فيها من مقالات الفلاسفة ـ إلخ.

وهؤلاء المتفلسفة يقولون: إنّ غاية ما عند النبيّ قياس من جنس القياس الفلسفي، أو خيال من جنس الخيال الصوفي. فإنّ ما ذكروه للنبيّ يتّصف به آحاد الناس. فإنّ اتّصال النفوس بالنفس الفلكية وانعقاد الأقيسة العقلية في النفس هو قدر مشترك بين الناس، إنّما هو بحسب استعداد النفوس. ثمّ هم - أعني ابن سينا وأمثاله - يقولون: إنّ النفوس الناطقة متماثلة بحسب الحقيقة، وإنّما اختلفت باعتبار أبدانها؛ فهي كماء واحد وضعته في آنية مختلفة، فاختلف لاختلاف الأوعية. وأسباب صفات النفس عندهم إمّا المزاج وإمّا العادة وإمّا ما يتّبع ذلك. ويا ليت شعري، كم مقدار ما يوجب التفاوت بين النفوس إن لم يكن التفاوت إلاّ بهذا السبب! فيلزم من هذا أن تكون نفس أخسّ الناس مشاركةً في الحقيقة لنفس إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، وإنّما امتازت عنها بأمور عارضة. وأن تكون نفس كثير من الناس قريبة من نفوسهم أو أفضل، وتكون مستعدة لأن يحصل لها ما حصل لنفوسهم.

ولهذا كانت النبوّة عندهم مكتسبة، وصار كثير منهم يطلب أن يؤتى مثل ما أوتي رسل الله، وأن يؤتى صحفا منشرة، كما طلب ذلك غير واحد في زماننا، وكما طلبه السُّهْرَوَرْدِي المقتول وابن سبعين وغيرهما. وسبب ذلك أنّ هذه النبوّة التي أثبتوها أمرها من جنس منامات الناس.

ولهذا كان عمدتهم في إثبات النبوّة هو المنامات. ولما أراد ابن سينا وأمثاله أن يقرّروا ذلك قالوا: التجربة والقياس مطابقات على أنّ للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما. وقرّروا ذلك بأنّ معرفة المغيبات في النوم ممكنة، فوجب أن يكون أيضاً في اليقظة ممكنة. (٤٨٥) والمقدّمة الأولى معلومة بالتجربة والتواتر. وأمّا الثانية فهو أنّه لما صحّ ذلك في النوم لم يمكن القطع باستحالته في اليقظة. بل لو قدّرنا أنّ الناس ما جرّبوا وقوع ذلك في النوم لكان استبعادهم بحصول هذا حال النوم أشدّ من استبعادهم لحصوله حال اليقظة. فإنّه لو قيل لواحد أنّ جمعاً من الأذكياء مع كمال عقولهم وسلامة حواسّهم وذكاء قرائحهم وقوّة أفكارهم وأنظارهم احتالوا بكلّ حيلة لتحصيل معرفة بعض المغيبات فعجزوا، ثمّ إنّ واحداً منهم لما صار كالميّت وبطلت حركته وإدراكه عرف ذلك المغيب، لقيل بأنّ ذلك محال، ولا حتجّوا عليه بأنّه لما عجز عنه القويّ الكامل فالضعيف الناقص أولى بالعجز عنه. ولكن وقوع هذا المعنى مراراً كثيرة حال النوم ممّا أزال الاستبعاد والعناد. فثبت أنّ حصول معرفة المغيبات لما كان ممكنا حال النوم فبأن يكون ممكناً حال اليقظة أولىٰ. قالوا: ونحن لا نستدل بصحة إحدى الحالين على القطع بالحال الأخرى، ولكن على دفع استبعاد المنكر وحصول الرأي الأخلق الأولى.

قلت: فهذه المقدّمة التي بنوا عليها معرفة الغيب للأنبياء وغيرهم. ومعلوم أنّ النائم تتجرّد نفسه عن بدنه نوع تجرّد، فإنّ النوم أخو الموت. وقد كان النبيّ ﷺ يقول إذا أوى إلى فراشه: «**اللهمّ! أنت خلقت نفسي، وأنت تتوفّاها، لك مماتها ومحياها. إن أمسكتها فارحمها، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين**»[1]. ويقول أيضاً: «**باسمك ربي وضعت جنبي، وباسمك أرفعه. إن أمسكت نفسي فاغفر لها وارحمها، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين**»[2]. وكان إذا استيقظ يقول: «**الحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور**»[3]. وقد قال الله

(٤٨٦) تعالى: ﴿**الله يَتَوَفَّى الأنفس حين موتها والتي لم تَمُتْ في منامها فيُمْسك التي قضىٰ عليها الموت ويرسل الأخرىٰ إلىٰ أجلٍ مسمًّى إنّ في ذٰلك لآيٰتٍ لقومٍ يتفكّرون**﴾[4]. فأخبر سبحانه أنّه يتوفّى الأنفس حين النوم وحين الموت، وأنّ ما يتوفّاه حين النوم منه ما يقضى عليه الموت في نومه ومنه ما يرسله. وبسبب تجرّدها عن البدن يحصل لها من العلم ما يلقيه الله إليها، إمّا بواسطة المَلك الذي يريها ويحدّثها من الرؤيا، وإمّا بغير ذلك.

قال تعالى: ﴿**وما كان لبشرٍ أن يُكلّمَه الله إلاّ وَحْياً أو من ورآء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشآء إنّه عَليٌّ حكيم**﴾[5]. قال عُبادة ابن الصَّامِت: رؤيا المؤمن كلام يكلّم به الرب عبده في المنام»[6]. وقد ثبت في الصحيح عن النبيّ ﷺ

---

(١) أخرجه مسلم والنسائي عن ابن عمر، ولفظهما: إنّ النبيّ ﷺ أمر رجلاً إذا أخذ مضجعه قال «اللهمّ ـ إلخ». وفيه «إن أحييتها فاحفظها، وإن أمتها فاغفر لها. اللهمّ! إني أسئلك العافية». وليس فيه «وإن أرسلتها فاحفظها ـ».

(٢) أخرجه الجماعة ـ البخاري ومسلم وأهل السنن ـ من حديث أبي هريرة. أوّله: إذا جاء أحدكم إلى فراشه فلينفض فراشه بداخلة إزاره، فإنّه لا يدري ما خلفه عليه، ثمّ يقول «باسمك ربّي ـ إلخ». وفيه «وبك أرفعه» و«فارحمها» فقط.

(٣) أخرجه البخاري من حديث حذيفة بن اليمان قال: كان النبيّ ﷺ إذا أوى إلى فراشه قال: «**باسمك أموت وأحيا**» وإذا قام قال «**الحمدلله الذي أحيانا ـ إلخ**». وأخرجه أيضاً أبو داود، والترمذي، والنسائي. وأخرجه مسلم من حديث البراء بن عازب.

(٤) الزمر ٣٩ / ٤٢.

(٥) الشورى ٤٢ / ٥١.

(٦) قال الحافظ ابن الحجر: وذكر ابن القيم حديثاً مرفوعاً غير معزو «إنّ رؤيا المؤمن كلام ـ إلخ». ووجد الحديث المذكور في «نوادر الأصول» للترمذي من حديث عبادة بن الصامت، أخرجه في الأصل الثامن والسبعين. وهو من روايته عن شيخه عمر بن أبي عمر، وهو واه. . . قال الحكيم، قال بعض أهل التفسير في قوله تعالى: «وما كان لبشر أن يكلّمه الله إلاّ وحياً أو من وراء حجاب»، أي في المنام ـ اهـ.

أنّه قال: ﴿**لم يبق بعدي من النبوّة إلاّ المبشّرات، وهي الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو تُرى له**»[1]. وقال: «**الرؤيا الصالحة جزءٌ من ستّة وأربعين جزءًا من النبوّة**»[2]. وفي الصحيحين عن عائشة قالت: «أوّل ما بدأ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلاّ جاءت مثل فلق الصبح. ثمّ حُبّب إليه الخلاء، فكان يخلو بغار حِراء فيتحنّث فيه، وهو التعبّد الليالي ذوات العدد»[3]. وقد قال تعالى: ﴿**الله أعلم حيث يجعل رسالته**﴾[4]. فلا ريب أنّ ما يجعله الله في النفوس وغيرها يجعله بعد إعدادها لذلك وتسويتها لما يلقى فيها. فهذا ونحوه حقّ يقول به السلف وجمهور المسلمين. وإنما ينكر ذلك من ينكر الحِكَم والأسباب من أهل الكلام.

والنبي ﷺ بُدئى أوّلاً بالرؤيات الصادقة. فإنّ رؤيات الأنبياء وحي معصوم، كما قال ابن عبّاس وعبيد بن عمير وغيرهما: «رؤيا الأنبياء وحي» وقرأ قول إبراهيم عليه السلام: (٤٨٧) ﴿**إنّي أرىٰ في المنام أنى أذبَحُك**[5]﴾ [6]. ثمّ إنّ النبيّ ﷺ نقل من درجة إلى درجة، ثمّ بعد هذا جاءه الملك فخاطبه بالكلام. فأحياناً يأتيه في الباطن فيكلّمه، وأحياناً يتمثّل له في صورة رجل فيكلّمه. ثمّ عُرج به إلى ربّه ليلة الإسراء.

فما ادّعوه من أنّ الرؤيا قد يحصل بها معرفة المغيبات حقّ. وهذا يحتجّ به على من ينكر هذا الجنس مطلقاً، ولكن لا تجعل النبوّة كلّها من هذا الجنس. فمن الباطل ما ادّعوه في النبوّة وفي كيفيّتها، حيث زعموا أنّه ليس هناك ملك حيٌّ يأتي بالوحي من الله، ولا لله كلام يتكلّم به يسمعه الملك فينزل به، ولا يعرف الله جزئيات الأمور حتّى يكتبها عنده، أو حتّى يخبر بها الملك والملك يخبر بها النبيّ ابتداءً.

---

(١) أخرجه البخاري عن أبي هريرة بلفظ «لم يبق من النبوّة إلاّ المبشرات». قالوا «وما المبشرات؟» قال «الرؤيا الصالحة». ولأحمد من حديث عائشة «لم يبق بعدي». وأخرجه مسلم من حديث ابن عباس أنّه ﷺ قال ذلك في مرض موته بلفظ «**يا أيّها الناس! إنّه لم يبق من مبشرات النبوّة إلاّ الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له**». وأخرجه أيضاً أبو داود، والنسائي.

(٢) هو قطعة من حديث أبي هريرة أخرجه الشيخان، وأحمد، والترمذي، والنسائي.

(٣) هو قطعة من حديث عائشة أخرجه البخاري في بدء الوحي، والتفسير، والتعبير. وأخرجه أيضاً مسلم.

(٤) الأنعام ٦ / ١٢٤.

(٥) الصافّات ٣٧ / ١٠٢.

(٦) أخرجه ابن أبي حاتم عن ابن عباس. قال ابن كثير: ليس هو في شيء من الكتب الستة من هذا الوجه.

وزعموا أنّه ليس لله ما يدبّر به أمـر السموات والأرض إلاّ مجـرّد حركـة الفلك. وأثبتوا نبوّةً حالُ كثير من أحوال أوساط المسلمين خير منها. فإنّ كثيراً من أوسـاط المسلمين له من العلم والعمل أعظم ممّا أثبته هؤلاء للأنبياء. فإنّهم جعلوا خواص النبوّة نوعين: القوّة العلمية التي ينال بها العلم، إمّا بواسطة القياس المنطقي، وإمّا بواسطة التجرّد الذي هو كتجرّد النائم حتّى تتصل بـالنفس الفلكية؛ والثـاني القوّة العملية، وهو أن تكون نفسه قويّة على التصرف في هيولى العالم بحيث تحدث عنها عجـائب. والنوع الأوّل يتضمّن أمـرين: أحدهمـا معرفـة العلوم الكليـة بـالقيـاس المنطقي، والثاني معرفة الجزئيّات بهذا الاتصال. ثمّ الخيال يصوّر المعقولات في الصوّر المناسبة لها وينقشها في الحس المشترك، فيرى الإنسان في باطنه صـوراً ويسمع أصواتاً. وتلك الصور عندهم ملائكة الله، وتلك الأصوات كلام الله.

ولهذا كان المـلاحدة من المتصـوفة على طـريقهم كابن عـربي وابن سبعين وغيرهما قد سلكوا مسلك ملاحدة الشيعة كأصحـاب «رسـائـل إخوان الصفـا»[(١)]، واتبعوا ما وجدوه من كلام صاحب «الكتب المضنون بها على غير أهلها» وغير ذلك ممّا يناسب ذلك. فصار بعضهم يرى أنّ باب النبوّة مفتوح لا يمكن إغلاقه. فيقول كما كان ابن سبعين يقول: لقد زَرَّبَ ابن آمنة حيث قال « لا نبيّ بعدي». أو يرى لكونه أشدّ تعظيماً للشريعة أنّ باب النبوّة قد أغلق فيدّعي أنّ الولاية أعظم من النبوّة، وأنّ خاتم الأولياء أعلم بالله من خاتم الأنبياء، وأنّ خاتم الأنبياء بل وجميع الأنبياء إنّما يستفيدون معرفة الله من مشكوة خاتم الأولياء. ويقول: إنّه يوافق النبيّ في معرفـة الشريعة العملية لأنّه يرى الأمر على ما هو عليه فلا بدّ أن يراه هكذا، وإنّه أعلم من

(١) «رسائل إخوان الصفا»: تقدّم ذكرها. وقال المصنّف في «السبعينية»: بل أعجب من ذلك ظن طوائف أنّ كتاب «رسائل إخوان الصفا» هو عن جعفر الصادق. وهذا الكتاب هو أصل مذهب القرامطة الفلاسفة، فينسبون ذلك إليه ليجعلوا ذلك ميراثاً عن أهـل البيت. وهذا من أقبح الكذب وأوضحه. فإنّه لا نزاع بين العقلاء أنّ «رسائل إخوان الصفا» إنّما صنّفت بعد المائة الثالثة في دولة بني بويه قريباً من بناء القاهرة. وقد ذكر أبو حيان التوحيدي في كتاب «المتاع (الإمتاع) والمؤانسة» من كلام أبي الفرج بن طراز مع بعض واضعيها ومناظرته لهم، ومن كلام أبي سليمان المنطيقي فيهم، وغير ذلك ممّا يتبيّن به بعض الحال. وفيها نفسها بيان أنّها صنعت بعد أن استولى النصارى على سواحل الشام. ومن المعلوم بالتواتر أنّ استيلاءهم على سواحل الشام كان بعد المائة الثالثة، وجعفر رضي الله عنه توفي سنة ثمان وأربعين ومائة قبل وضع هذه الرسائل بنحو مائتي سنة.

النبيّ بالحقائق العلمية لأنّه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه المَلك الذي (٤٨٨) يوحى به إلى الرسول.

وهذا بناء على أصول هؤلاء الفلاسفة الكفّار الذين هم أكفر من اليهود والنصارى، الذين سلك هؤلاء سبيلهم. ولكن غيّروا عباراتهم فأخذوا عبارات المسلمين الموجودة في كلام الله ورسوله وسلف الأمّة وعلمائها وعبّادها ومن دخل في هؤلاء من الصوفية المتّبعين للكتاب والسنّة، كالفُضَيل بن عِياض[1]، وأبي سليمان الدَّاراني[2] ومَعْروف الكرْخي[3]، والسَّريّ السقطي[4]، والجُنَيْد[5]، وسَهْل بن عبد الله[6]، وغيرهم. أخذوا معاني أولئك الملاحدة فعبّروا عنها بالعبارات الموجودة في كلام من هو معظّم عند المسلمين، فيظنّ من سمع ذلك أنّ أولئك المعظّمين إنّما عنوا بهذه العبارات الموجودة في كلامهم ما أراده هؤلاء الملحدون، كما فعلت ملاحدة الشيعة الإسماعيلية ونحوهم.

فَمحمّد عندهم يأخذ من المَلك الذي هو عندهم خيال في نفسه، وذلك الخيال يأخذ عن العقل. فَمحمد عندهم يأخذ عن جبريل، وهذا الخيال هو جبريل. وجبريل يأخذ عن ما علمه من النفس الفلكية. فزعم ابن عربي أنّه يأخذ من العقل، وهو المعدن الذي يأخذ منه جبريل. فإنّ ابن عربي وهؤلاء يعظّمون طريق الكشف

---

(١) الفضيل بن عياض: هو شيخ الحرم أبو علي الفضيل بن عياض بن مسعود التميمي اليربوعي، ثقة من أكابر العباد الصلحاء. أخذ عنه الإمام الشافعي. من كلامه: «من عرف الناس استراح». سكن مكة وتوفي فيها سنة ١٧٨ هـ.

(٢) الداراني: هو أبو سليمان عبد الرحمن بن أحمد بن عطية العنسي المذحجي الداراني، من كبار المتصوفين، من أهل داريا (بغوطة دمشق). له أخبار في الزهد. توفي سنة ٢١٥ هـ.

(٣) معروف الكرخي: هو أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي البغدادي، أحد أعلام الزهاد والمتصوّفين. كان الإمام أحمد بن حنبل في جملة من يختلف إليه. توفي ببغداد سنة ٢٠٠ هـ.

(٤) السري السقطي: هو أبو الحسن سري بن المغلس السقطي البغدادي، من أعلام المتصوفة وإمام البغداديين وشيخهم في وقته، وهو خال الجنيد. من كلامه: «من عجز عن أدب نفسه كان عن أدب غيره أعجز». توفي سنة ٢٥١ هـ.

(٥) الجنيد: هو أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز، الصوفي العالم المشهور، أوّل من تكلّم ببغداد في علم التوحيد. من كلامه: «طريقنا مضبوط بالكتاب والسنّة. من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث ولم يتفقّه لا يقتدى به». توفي سنة ٢٠٧ هـ.

(٦) سهل بن عبد الله: بن يونس التستري، أحد أئمّة الصوفية وعلمائهم. له كتاب في «تفسير القرآن». توفي سنة ٢٨٣ هـ.

والمشاهدة والرياضة والعبادة، ويذمّون طريق النظر والقياس. وما يدّعونه من الكشف والمشاهدة عامته خيالات في أنفسهم، ويسمّونها «حقيقة». ولهذا يقول «باب أرض الحقيقة»، وهي أرض الخيال. وقد ادّعى أنّ «الفتوحات المكية»(١) ألقاها إليه روح بمكة. وإذا كان صادقاً فقد ألقاها إليه شيطان من الشياطين، كما كان مُسَيْلِمَة الكذّاب يلقى إليه شيطان، وكذلك الأسْوَد العَنْسي(٢)، وكذلك غيرهما من المتنبئين الكذّابين.

وكذلك الذين يدّعون الولاية بدون متابعة الرسول تنزّل عليهم الشياطين، وتخبرهم بأشياء، وتأمرهم بأشياء. وربّما أحضرت لهم طعاماً (٤٨٩) ونفقة وغير ذلك. وربما حملَتْ أحدهم في الهواء إلى مكان ونحو ذلك. فهم في الأولياء من جنس مُسَيْلِمَةَ الكذّاب وأمثاله في الأنبياء. ولهم أحوال شيطانية يظنّونها من كرامات أولياء الله، وإنّما هي من أحوال أعداء الله. وهؤلاء من جنس كهّان العرب الذين كان يكون لأحدهم رِئى من الجن من جنس شيوخ العبّاد الذين للمشركين من الهند والترك، والحبشة، وغيرهم الكفّار، أو من جنس شيوخ النصارى. فإنّ هؤلاء شيوخ المشركين وأهل الكتاب لهم شياطين تقترن بهم. وكذلك للداخل في المشيخة والدين والزهد والعبادة مع الخروج عن الكتاب والسنّة ممّن يدّعي الإسلام. ثمّ إن كانوا كفّاراً منافقين فجنّهم من جنسهم، وإن كانوا فسّاقاً فجنّهم من جنسهم، وإن كانوا أهل جهل وبدعة بلا علم كان جنّهم من جنسهم.

كون الملائكة أحياءً ناطقين، لا صُوَراً خيالية

الوجه العاشر: إنّه من المتواتر عن الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ أنّ الملائكة أحياء ناطقون يأتونهم عن الله بما يخبر به ويأمر به تارة، وينصرونهم ويقاتلون معهم تارة. وكانت الملائكة أحياناً تأتيهم في صورة البشر والحاضرون يرونهم. وقد أخبر الله عن الملائكة في كتابه بأخبار متنوّعة. وذلك يناقض ما يزعمونه من أنّ الملك إنّما هو الصورة الخيالية التي ترتسم في الحسّ المشترك، أو أنّها العقول والنفوس.

---

(١) «الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية» لابن عربي. من أعظم كتبه وآخرها تأليفاً. طبع بمصر سنة ١٢٧٤ و١٢٩٣ و١٣٢٩ هـ في ٤ أجزاء كبار.

(٢) الأسود العنسي: اسمه عبهلة بن كعب. كان قد خرج بصنعاء وادّعى النبوّة. قتله فيروز. أصيب الأسود قبل وفاة النبيّ بيوم وليلة، فأتاه الوحي، فأخبر به أصحابه، ثمّ جاء الخبر إلى أبي بكر رضي الله عنه. وقيل وصل الخبر بذلك صبيحة دفن النبيّ ﷺ.

الأخبار المتواترة بمجيء الملائكة في صورة البشر

قال الله تعالى: ﴿عَلمه شديدُ القوىٰ * ذو مرَّةٍ فاستوىٰ * وهو بالأفُق الأعلىٰ * ثمّ دَنَا فَتَدَلّىٰ * فكان قابَ قوسَيْنِ أو أدنىٰ * فأَوْحىٰ إلى عبدهِ مآ أوحىٰ * ما كذَبَ الفُؤادُ ما رأىٰ * أفتمَرونه على ما يرىٰ * ولقد رآه نَزْلَةً أخرىٰ * عند سِدْرَة المنتهى * عندها جَنَّة المأوى * إذ يغشى السِدرة ما يغشىٰ * ما زاغ البصر وما طغىٰ * لقد رأىٰ من آيٰتِ ربّه الكبرىٰ﴾[1].

وفي الصحيحين عن مسروق قال: كنت متّكئاً عند عائشة رضي الله عنها، فقالت: «يا أبا عائشة[2]! ثلاثٌ من تكلّم بواحدة منهنّ فقد أعظم على الله الفِرْيَة». [قلت: «ما هنّ؟» قالت:] «من زعم أنّ محمداً رأى ربه (٤٩٠) فقد أعظم على الله الفِرْيَة. ومن زعم أنّه يعلم ما في غد فقد أعظم على الله الفِرْيَةِ. ومن زعم أنّه كتم شيئاً ممّا أوحى إليه فقد أعظم الله الفِرْيَة. قال: وكنت متكئاً فجلست فقلت: «يا أم المؤمنين! أنظريني، ولا تعجَلِيني. ألم يقل الله تعالى: **﴿ولقد رآه بالأفق المبين﴾**[3]. **﴿ولقد رآه نَزْلة أُخرىٰ﴾**[4]»؟ فقالت: أنا أوّل هذه الأمّة سأل عن ذلك رسول الله ﷺ، فقال: «**إنّما هو جبريل، لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرّتين. رأيته منهبطاً من السماء سادّاً عِظَم خلقه ما بين السماء والأرض**»[5]. وفي لفظ: فقلت «فأين قوله عزّ وجلّ: ثمّ دَنا فتدلّىٰ * فكان قاب قوسين أو أدنى * فأوحىٰ إلى عبده مآ أوحىٰ، قالت: إنّما ذاك جبريل عليه السلام، كان يأتيه في صورة الرجال، وإنّه أتاه هذه المرّة في صورته [التي هي صورته]، فسد أفق السماء»[6].

وفي الصحيحين أيضاً عن الشَّيْبَانِيّ قال: سألت زِرَّ بن حُبَيْشٍ عن قول الله:

---

(١) النجم ٥٣ / ٥ ـ ١٨.

(٢) أبو عائشة: كنية الإمام مسروق (سرق صغيراً ثمّ وجد). هو ابن الأجدع ابن مالك الهمذاني الكوفي، أحد الأعلام والفقهاء، مخضرم من كبار التابعين، قدم المدينة في أيام أبي بكر، توفي سنة ٦٣ هـ.

(٣) التكوير ٨١ / ٢٣.

(٤) النجم ٥٣ / ١٣.

(٥) أخرجه مسلم في الإيمان، وهذا لفظه مع بعض الحذف والتقديم والتأخير، وأخرجه البخاري مختصراً.

(٦) أخرجه الشيخان أيضاً، واللفظ لمسلم.

«فكان قاب قوسين أو أدنى». قال أخبرني ابن مسعود أنّ «النبي ﷺ رأى جبريل له ستمائة جَناح»[1]. وعن ابن مسعود أيضاً قال: ما كذب الفؤاد ما رأى، قال: «رأى جبريل له ستمائة جناح»[2]. وعنه أيضاً: لقد رأى من آيات ربّه الكبرى، قال: رأى جبريل في صورته، له ستمائة جناح»[3]. وقال البخاري في بعض طرقه: «رأى رفرفاً أخضر قد سدّ الأفق». وعن عبد الله قال: لقد رأى من آيات ربّه الكبرى، قال: «رأى رفرفاً أخضر قد سدّ الأفق»[4]. وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة: ولقد رآه نزلة أخرى، قال: «رأى جبريل»[5].

وقد قال سبحانه: ﴿**إنّه لَقَول رسول كريم * ذي قوّة عند ذي العرش مكين * مطاع ثَمَّ أمينٍ * وما صاحبكم بمجنون * ولقد رآه بالأفق المبين * وما هو على الغيب بضَنِين * وما هو بقول شيطٰنٍ (٤٩١) رجيم**﴾[6]. فبيّن أنّ الرسول الذي جاء به إلى محمد رسولٌ كريمٌ. ذو قوّةٍ، عند ذي العرش مكينٌ، مطاعٌ ثمّ، أمينٌ. وهذه صفة لا تنطبق على ما في النفس من الخيال، ولا على العقل الفعّال. فإنّه أخبر أنه مطاع، والمطاع فوق السموات ليس هذه ولا هذا. وكذلك قوله: ﴿**نَزَل به الروح الأمين * على قلبك**﴾[7]. وقوله: ﴿**من كان عدوّاً لجبريل فإنّه نزَّله على قلبك بإذن الله مصدّقاً لما بين يديه وهدىً وبُشرىٰ للمؤمنين * من كان عدوّاً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكٰل فإنّ الله عدوٌّ لِلْكٰفرينِ**﴾[8]. وقال تعالى: ﴿**وإذا بدَّلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنّما أنت مُفترٍ بل أكثرهم لا يعلمون * قل نزَّله روح القدس من ربّك بالحق**﴾[9].

وفي الصحيحين عن عائشة أنّ الحرب بن هشام سأل رسول الله ﷺ: «كيف يأتيك الوحي»؟ قال: «**أحياناً يأتيني في مثل صلصلة الجرس، وهو أشدّه**

---

(١)، (٢)، (٣) الأحاديث الثلاثة أخرجها مسلم في الإيمان، باب في ذكر سدرة المنتهى، وأخرجه البخاري في تفسير سورة النجم.
(٤) أخرجه البخاري في التفسير، سورة النجم.
(٥) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان.
(٦) التكوير ٨١ / ١٩ ـ ٢٥.
(٧) الشعراء ٢٦ / ١٩٣ ـ ١٩٤.
(٨) البقرة ٢ / ٩٧، ٩٨.
(٩) النحل ١٦ / ١٠١، ١٠٢.

عليّ، فيفصم عني وقد وَعَيت [عنه] ما قال. وأحياناً يتمثّل لي الملك رجلاً فيكلّمني، فأعي ما يقول». قالت عائشة: ولقد رأيته ينزل عليه في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه وإنّ جبينه ليتفصّد عرَقاً.

وفي الصحيحين عن عائشة قالت: كان أوّل ما بُدِىء به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم. فكان لا يرى رؤيا إلاّ جاءت مثل فَلق الصبح. ثمّ حُبّب إليه الخلاء، فكان يخلو بغارِ حراء فيتحنث فيه ـ وهو التعبُّد ـ الليالِيَ ذواتِ العدد قبل أن ينزِع إلى أهله. ويتزوّد لذلك، ثمّ يرجع إلى خديجة فيتزوّد لمثلها، حتّى فِجئه الحق وهو في غار حراء. فجاءه الملك فقال: «اقرأ». قال: «ما أنا بقارىء». قال: «فأخذني فغَطّني حتّى بلغ منّي الجَهْدَ. ثمّ أرسلني فقال: «اقرأ». قلت: ما أنا بقارىءٍ». فأخذني فغطّني الثانيةَ حتى بلغ منّي الجَهْدَ. ثمّ أرسلني فقال: «اقرأ». قلت: «ما أنا بقارىءٍ». فأخذني فغطّني الثالثةَ (٤٩٢) حتّى بلغ منّي الجَهْد. ثمّ أرسلني فقال: ﴿اقرأ باسم رَبِّكَ الذي خلق * خلق الإنسان من عَلَق * اقرأ وربك الأكرم * الذي علّم بالقلم * علّم الإنسان ما لم يعلم﴾[١]. وذكر الحديث بطوله[٢]. وذكر فترة الوحي. قال جابرٌ في حديث عن النبيّ ﷺ في فترة الوحي، قال: «بينا أنا أمشي إذ سمعت صوتاً مَن السماء، فرفعت بصري، فإذا المَلك الذي جاءني بحِراء جالسٌ على كرسي بين السماء والأرض، فرُعِبْت منه، فرجعت فقلت: «زمّلوني، [زمّلوني]، فأنزل الله: ﴿يـٰأيُّها المُدَّثِّرُ * قم فأنذر * وربَّكَ فكبِّر * وثيابك فطَهِّر * والرُّجز فاهْجُرْ﴾[٣]. فَحَمِيَ الوحي وتتابع[٤].

وقد ثبت في الصحاح عن النبي ﷺ، من حديث أبي هريرة وهو في الصحيحين، [و] من حديث عمر وهو في مسلم، ومن حديث غيرهما، أنّه جاءه أعرابي شديدُ بياضِ الثياب شديدُ سوادِ الشَعر، لا يُرى عليه أثر [السفر] ولا يعرفه [منا] أحد. فسأله عن الإسلام، والإيمان، والإحسان. فقال له النبيّ ﷺ: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمداً رسول الله، وتقيم الصلوٰة، وتؤتي الزكوٰة، وتصوم رمضان، وتحجّ البيت». قال: «صدَقتَ». فعجبنا له ـ يسأله ويصدّقه. قال:

---

(١) العلق ٩٦ / ١ ـ ٥.

(٢) أخرجه البخاري من حديث عائشة بطوله في بدء الوحي والسيرة النبوية، وكذلك مسلم في كتاب الإيمان.

(٣) المدثر ٧٤ / ١ ـ ٥.

(٤) أخرجه البخاري بإسناد الحديث السابق، وأخرجه مسلم حديثاً مستقلاً، واللفظ للبخاري.

وسأله عن الإيمان، فقال: «أن تؤمن بالله، وملئكته، وكتبه، ورسله، والبعث بعد الموت، وتؤمن بالقدر ـ خيره وشرّه». قال: «صدقت». وقال في الإحسان: «أن تعبد الله كأنّك تراه؛ فإن لم تكن تراه فإنّه يراك». وسأله عن الساعة، فقال: «ما المسئول عنها بأعلم من السائل». وسأله عن أشراطها، فقال ما ذكروه. فلمّا أدبر قال: «عَليَّ بالرجل»! فطُلب فلم يوجد فقال: «هذا جبريل جاءكم يعلّمكم أمر دينكم»[1].

وقد استفاض أنّه كان يأتيه في صورة دِحْيَة الكلبي، وكان من أجمل الناس صورة.

وقد أخبر الله في القرآن أنّ الملائكة أتوا إلى إبراهيم، ثمّ لوطاً، في صورة رجال. فقال تعالى: ﴿هل أتٰك حديث ضيف إبراهيم المُكرَمين * إذ دخلوا عليه فقالوا سَلٰماً قال سَلٰمٌ قومٌ مُنكَرون * فراغ إلى أهله فجاء بِعِجْلٍ سمين * فقرَّبه إليهم قال ألا تأكلون * فأوجس منهم خِيفَة قالوا لا تَخَف وبَشَّروه بغُلٰمٍ عليم * فأقبَلَت امرأته في صَرَّة فصكّت وجهها وقالت عجوز عقيم * قالوا كذلك قال ربُّكِ إنّه هو الحكيم العليم * قال فما خطْبكم أيُّها (٤٩٣) المرسلون * قالوا إنّا أُرسلنا إلى قومٍ مجرمين * لنرسل عليهم حجارة من طين * مُسَوَّمَة عند ربّك للمسرفين * فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين * فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين * وتركنا فيها آية الذين يخافون العذاب الأليم﴾[2]. فأخبر أنّهم دخلوا على إبراهيم وسلّموا عليه، فردّ عليهم وأنكرهم لِما رأى من صورهم العجيبة، وأتاهم بالعجل السمين ضيافةً لهم. فلمّا رآهم لا يأكلون أوجس منهم خيفة فقالوا له «لا تخف»، وأخبروه أنّهم رسلُ الله. وبشّروه بالغلام العليم إسحاق بعد كبره وكبر إمرأتـه، وذلك من خوارق العادات. وقالوا «إنّا أرسلنا إلى قومٍ مجرمين لنرسل عليه حجارة من طين». والملائكة أرسلوا الحجارة من السماء على قُرىٰ قومِ لوط. وقد ذكر الله قصتهم في مواضع من القرآن ـ في سورة هود، والحجر، والعنكبوت. وفي كلّ موضع يذكر نوعاً ممّا جرى.

---

(١) تقدّم بيان تخريجه. قال الحافظ ابن رجب الحنبلي: هذا الحديث تفرّد به مسلم عن البخاري بإخراجه، فأخرجه من غير طريق عن عمر بن الخطاب. وأخرجه ابن حبان في صحيحه عنه بلفظ فيه زيادات. وخرجاه في الصحيحين من حديث أبي هريرة. وأخرجه الإمام أحمد في مسنده عن ابن عباس. وقد روي حديث عمر عن النبيّ ﷺ أنس بن مالك، وجرير بن عبد الله البجلي، وغيرهما.

(٢) الذاريات ٥١/٢٤ ـ ٣٧.

وأخبر الله تعالى أنّ أرسل إلى مريم العذراء البتول ملكاً في صورة بشر. فقال تعالى: ﴿واذكر في الكتٰب مريم إذ انتبَذَتْ من أهلها مكاناً شرقيّاً * فاتخذت من دونهم حجاباً فأرسلنآ إليها روحنا فتمثَّل لها بشراً سويّاً * قالت إني أعوذ بالرحمٰن منك إن كنت تقيّاً * قال إنّما أَنا رسولُ ربِّك لِأهِبَ لكِ غُلاماً زكيّاً * قالت أنّى يكون لي غُلٰمٌ ولم يَمْسَسني بشرٌ ولم أكُ بَغِيّاً * قال كذلِك قال ربُّك هو عَلَيَّ هيِّنٌ وَلنَجْعله آيَةً للناس ورحمة منّا وكان أمراً مَقْضِيّاً * فحملَتْه فانتَبَذَتْ به مكاناً قَصِيّاً * فأجآءها المَخاضُ إلى جِذع النَخْلَةِ قالتْ يٰليتَني مِتُّ قَبْلَ هذا وكنت نَسياً مَنْسِيّاً * فنادٰها مِن تحتهآ ألاّ تحزني قد جعل ربّكِ تحتكِ سَرِيّاً * وهُزّيَ إليك بِجِذْعِ النخلة تُسٰقِطُ عليكِ رُطَباً جَنِيّاً * فَكلي واشربي وقَرّي عَيْناً فإمّاتَرَيْنَ من البشر أحداً فقولي إنّي نذرت للرحمٰن صوماً فلن أُكَلِّمَ اليوم إنْسِيّاً *فأتَتْ بِهِ (٤٩٤) قومها تحمِله قالوا يٰمريم لقد جئتِ شيئاً فَرِيّاً * يٰأخت هٰرون ما كان أبوكِ امْرأ سَوْءٍ وما كانت أمّك بَغِيّاً * فأشارت إليه قالوا كيف نُكَلّم من كان في المَهْد صبيّاً * قال إنّي عبد الله آتٰني الكِتٰبُ وَجعلني نَبيّاً * وجعلني مباركاً أين ما كنت وأوصٰني بالصلوٰة والزكوٰة ما دمت حَيّاً * وبَرّاً بوالدتي ولم يجعلني جبَّاراً شَقيّاً *والسلٰمُ عَلَيَّ يَومَ وُلِدْتُ ويوم أموت ويوم أُبْعَثُ حَيّاً * ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يَمْتَرونَ * ما كان لله أن يتَّخذ من ولد سُبحٰنه إذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون * وإنّ الله ربّي وربّكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم﴾[1]. وقد ذكر الله النفخ في فرجها من هذا الروح في موضعين آخرين من القرآن.

أخبار نزول الملٰئكة لنصر الأنبياء وتأييدهم

وأمّا نزولهم لنصر الأنبياء وتأييدهم فقد ذكره الله في غير موضع من كتابه في قصة بَدْر: ﴿إذ تستغيثون ربَّكم فاستجاب لكم أني مُمِدُّكم بألف من الملٰئكة مردفين * وما جعله الله إلاّ بُشرىٰ ولِتَطْمَئِن به قلوبكم وما النصر إلاّ من عند الله إنّ الله عزيز حكيم - إلى قوله - إذ يوحى ربّك إلى الملٰئكة أنى معكم فثبّتوا الذين آمنوا﴾[2].

---

(١) مريم ١٩ / ١٦ - ٣٦.
(٢) الأنفال ٨ / ٩ - ١٢.

وقوله: ﴿ولو تَرَىٰ إذ يتوفَّى الذين كفروا المَلٰئكةُ يضربون وجوههم وأدبارهم وذوقوا عذاب الحريق﴾(١).

وقوله تعالى في يوم أُحُد: ﴿إذ تقول للمؤمنين ألن يَكفِيَكم أن يُمِدَّكم ربُّكم بثلٰثة آلٰف من الملٰئكة منزَلين(٢)* بلىٰ إن تصبروا ويأتوكم من فَوْرِهم هذا يَمْدِدْكُم ربُّكم بخمسة آلٰفٍ من الملٰئكة مُسَوِّمين * وما جعله الله إلاّ بُشرىٰ لكم ولتطْمَئِنَّ قلوبكم به وما النصر إلاّ من عند الله﴾(٣).

وقال تعالى في يوم الخندق: ﴿يٰأيُّها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءتكم جنود فأرسلنا عليهم ريحاً وجنوداً لم تروها وكان الله بما تعملون بصيراً﴾(٤) وقال تعالى: ﴿ويوم حُنَينٍ إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تُغْنِ عنكم شيئاً وضاقت عليكم الأرض بما رَحُبَتْ ثمّ وَلَّيْتم مدْبِرين * ثمّ أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل جنوداً لم تروها وعذّب الذين كفروا وذلك جَزآء الكٰفرين * ثمّ يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء﴾(٥).

وقال عند خروجه للهجرة: ﴿إلاَّ تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثانيَ اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إنّ الله معنا فأنزل الله سكَينته عليه وأيّده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السُّفلى وكلمة الله هي العُلْيا والله عزيز حكيم﴾(٦).

أنواع أُخر من أخبار الملائكة

وقد أخبر سبحانه عن الملائكة بقوله: ﴿إنّي جاعلٌ في الأرض خليفة قالوا أتجعلُ فيها من يُفسد فيها ويَسفك (٤٩٥) الدمآء ونحن نُسبّح بحمدك ونقدس لك قال إنّي أعلم ما لا تعلمون * وعلم آدم الأسماء ثمّ عرضهم على الملائكة فقال

(١) الأنفال ٨ / ٥٠.
(٢) سقطت آية ١٢٥ في أصلنا، وقال «مسومين» بدل «منزلين».
(٣) آل عمران ٣ / ١٢٤ ـ ١٢٦.
(٤) الأحزاب ٩/٣٣.
(٥) التوبة ٩ / ٢٥ ـ ٢٧.
(٦) التوبة ٩ / ٤٠.

أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صٰدقين * قالوا سبحٰنك لا علم لنآ إلاّ ما علّمتنا إنّك أنت العليم الحكيم * قال يٰآدم أنبئهم بأسمآئهم فلمآ أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إنّي أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾[1].

وأخبر عنهم سبحانه بقوله تعالى: ﴿وقالوا إتّخذ الرحمٰن ولداً سبحٰنه بل عبادٌ مُكرَمون * لا يسبِقونه بالقول وهم بأمره يعلمون * يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلاّ لمن ارتضىٰ وهم من خشيته مُشْفقون * ومن يقل منهم إنّي إلٰه من دونه فذلك نجزيه جهنّم﴾[2]. فأين هذا النعت من قول هؤلاء المتفلسفة الذين يدّعون أنّ العقل الأوّل ربّ جميع العالمين ـ العلوى والسفلى، وكذلك كلّ عقل حتّى ينتهي إلى «الفعّال»، فيزعمون أنه رب لما تحت فلك القمر؟ وقد قال سبحانه: ﴿وكم من ملك في السمٰوات لا تغني شفٰعتهم شيئاً إلاّ من بعد أن يأذَنَ الله لمن يشآء ويرضى﴾[3].

وقال تعالى: ﴿فإن استكبروا فالذين عند ربّك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يَسمّون﴾[4]. وقال تعالى: ﴿وله من في السمٰوات والأرض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يَسْتَحسِرون * يُسبّحون الليل والنهار لا يَفترون﴾[5]. وقال: ﴿إنّ الذين عند ربّك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون﴾[6].

وفي الصحيحين عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «ألا تصُفّون كما نصُفّ الملٰئكة عند ربّها»؟ قالوا: «وكيف تصفّ الملئكة عند ربّها»؟ قال: «يسدّون الأوّل، فالأوّل، ويتراصّون في الصفّ»[7]. وهذا موافق لقوله تعالى: ﴿والصّٰفّٰتِ صَفّاً * فَالزّٰجِرٰتِ زَجراً * فالتّٰليٰتِ ذكراً﴾[8]. ولقوله عنهم: ﴿وما مِنّآ إلاّ له مَقام معلوم * وإنّا لنحن

(١) البقرة ٢ / ٣٠ ـ ٣٣.
(٢) الأنبياء ٢١ / ٢٦ ـ ٢٩.
(٣) النجم ٥٣ / ٢٦.
(٤) فصلت ٤١ / ٣٨.
(٥) الأنبياء ٢١ / ١٩، ٢٠.
(٦) الأعراف ٧ / ٢٠٦.
(٧) أخرجه مسلم دون البخاري في الصلوٰة من حديث جابر بن سمرة، وهو القطعة الأخيرة منه، وأوّله: خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: «ما لي أراكم رافعي أيديكم ـ الحديث». وفيه: قال «يتمون الصفوف الأول». وهذه القطعة فقط أخرجها أيضاً أبو داود، والنسائي، وابن ماجه.
(٨) الصافات ٣٧ / ١ ـ ٣.

الصّافون * وإنّا لنحن المسبّحون﴾[1].

وقال تعالى: **﴿الذي يحمِلون العرش ومن حوله يسبّحون بحمد ربّهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربّنا وَسِعْتَ كل شيء رحمة وعلماً فاغْفِر للذين تابوا واتّبعوا سبيلك وقِهِم عذاب الجحيم﴾[2].**

وقال تعالى: **﴿قُوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة عليها ملئكة غِلاظٌ شِدادٌ لا يعصون الله مآ أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾[3].** وقال تعالى (٤٩٦) في صفة أهل النار: **﴿سأصليه سَقر * لا تُبقى ولا تَذَرْ * لوَّاحةٌ للبشر * عليها تسعة عشر * وما جعلنا أصحٰب النار إلّا مَلٰئكة وما جعلنا عِدّتهم إلّا فتنة للذين كفروا لِيستَيقِن الذين أوتوا الكتٰب ويَزْداد الذين آمنوا إيماناً ولا يرتاب الذين أوتوا الكتٰب والمؤمنون وليقول الذين في قلوبهم مَرَض والكٰفرون ماذا أراد الله بهذا مثلاً كذلك يضلّ الله من يشآء ويهدي من يشآء وما يعلم جنود ربّك إلّا هو وما هي إلّا ذكرىٰ للبشر﴾[4].** وقال تعالى: **﴿فَلْيَدْعُ نادِيَه * سَنَدْعُ الزَّبانيَةِ﴾[5].** قال غير واحد من الصحابة والتابعين، كأبي هريرة، وعبدالله بن الحارث، وعطاء: هم الملائكة. وقال قتادة: الزبانية في كلام العرب، الشُّرَط. وقال مقاتل: هم خزنة جهنم قال أهل اللغة، كابن قُتَيبة وغيره: هو مأخوذ من «الزُّبْن» وهو الدفع، كأنّهم يدفعون أهل النار إليها. قال ابن دُرَيْد[6]: الزَّبن، الدفع؛ يقال «ناقة زَبون» إذا زَبَنَتْ حَالبَها دفعتْه برِجلها؛ و«تَزابن القوم» تدارأوا؛ واشتقاق «الزبانية» من الزبن.

وأيضاً من الصحاح من غير وجه عن النبيّ ﷺ أنّه أخبر ليلة المعراج بما رآه من

---

(١) الصافات ٣٧ / ١٦٤ - ١٦٦.
(٢) المؤمنون ٤٠ / ٧.
(٣) التحريم ٦٧ / ٦.
(٤) المدثر ٧٤ / ٢٦ - ٣١.
(٥) العلق ٩٦ / ١٧، ١٨.
(٦) ابن دريد: هو أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد بن عتاهية الأزدي البصري الشافعي، إمام عصره في اللغة والأدب والشعر، صاحب «المقصورة» و«الجمهرة في اللغة» مرتباً على الحروف المعجمة، ط. حيد آباد سنة ١٣٤٥ هـ في ٣ مجلدات، مع فهارس عديدة في مجلد وضعها شيخنا العلّامة أبو عبد الله محمد بن يوسف السورتي رحمه الله. توفى سنة ٣٢١ هـ.

الملائكة والجنة والنار، وأخبر عن البيت المعمور أنّه يدخله كلّ يوم سبعون ألف ملك لا يعودون آخر ما عليهم(١).

وما في القرآن والأحاديث وكلام السلف من ذكر الملائكة وأحوالهم يفوق الإحصاء. وكذلك عند أهل التوراة والإنجيل ونبوّات سائر الأنبياء.

بيان كذبهم على الأنبياء، وأنّ النبوّة ليست كما يدّعونه

وما أخبر به الأنبياء يناقض قول من قال عن الأنبياء: «إنّ الذي رأوه من الملائكة إنّما هو ما يخيّل في أنفسهم، وإنّ الذي سمعوه إنّما هو ما سمعوه في نفوسهم». فإن كان مقصوده أنّهم أرادوا بما أخبروا به هذا فهذا كذب صريح عليهم لا حيلة فيه. وإن كان مكذّباً لهم، يقول «إنّهم لم يروا شيئاً» أو «إنّهم غلطوا فيما أخبروا به من ذلك»، فهذا ليس مقام من يفسّر كلامهم ويبيّن مرادهم، كما يزعمه هؤلاء المتفلسفة (٤٩٧) الذين يتكلّمون على النبوّة بما يدّعون أنّه تفسير لها. والمقصود هنا بيان كذبهم على الأنبياء، وأنّ النبوّة ليست كما يدّعونه.

وأمّا الكذب للأنبياء فلخطابه مقام آخر، مع أنّ هذا من أجهل أهل الأرض وأكفرهم. وذلك أنّ الأنبياء عدد كثيرون، وهم بإجماع العقلاء غاية صفات الكمال من العقل، والعلم، والعدل، والصدق، والأخلاق الحسنة. وكل منهم لم يرَ الآخر ولم يستمع منه، لا سيّما محمد ﷺ، فإنّه لم يكن بمكة على عهده أحد يعرف شيئاً من كتب الأنبياء البتة. وكل منهم يخبر عمّا رأى وسمع أخباراً يصدّق بعضها بعضاً. فلو لم تثبت عصمة الأنبياء وصدقهم، بل كان المخبر بمثل هذا مجهولاً، لوجب تواتر جنس ما رأوه. كما أنّ العدد الكثير إذا أخبر كلُّ منهم أنّه رأى أسود تواتر وجود السودان عند من لمن يرهم. ولهذا لما أخبر كثير من المصروعين عن وجود الصرع ثبت بهذا وجوده في الجملة، ولم يكن تكذيب المصروعين فيما يخبرون به ممّا يعاينونه، بل عامة العقلاء يعلم أنّهم رأوا الجنّ الأحياء الناطقين. وهذا معلوم عند جمهور العقلاء علماً ضرورياً لا يمكنهم النزاع فيه.

---

(١) هو من حديث الإسراء الطويل، الذي أخرجاه في الصحيحين عن أنس بن مالك. ولفظ البخاري عن مالك بن صعصعة في بدء الخلق: «يصلّي فيه كلّ يوم سبعون ألف ملك إذا خرجوا لم يعودوا إليه آخر ما عليهم».

تدبير الله أمر السماء والأرض بواسطة الملائكة

وأيضاً، فالأدلّة العقلية تدلّ على أنّ الملائكة بهم يدبّر الله أمر السماء والأرض، كما قد بسّط الكلام على هذا في غير موضعه. وبُين فيه أنّ الحركات ثلاثة: طبيعية، وقسرية، وإرادية. لأنّ المتحرّك إنّما يتحرّك بقوة فيه أو خارجة عنه؛ والثاني هو المقسور المتحرّك قسراً، والأوّل إن لم يكن له شعور فهي الحركة الطبيعية، وإن كان له شعور فهي الإرادية. والقسرية تابعة للقاسر، فلولا هو لم يتحرّك المقسور. والطبيعية إنّما يكون إذا خرج الجسم الطبيعي عن محلّه فيطلب بطبعه العود إلى محلّه؛ فإذا عاد سكن، كالتراب إذا سقط على الأرض (٤٩٨) والماء إذا وصل إلى مقرّه، ونحو ذلك. فلم يبق هنا متحرّك ابتداءً إلاّ المتحرّك بالحركة الإرادية. فعلم أنّ جميع الحركات مبدأها حركة إرادية. ومعلوم أنّ الآدميين لا يحرّكون الهواء والسحاب وغير ذلك من الأجسام. فالمحرّك لها أحياء يحرّكون لها بالإرادة، وهؤلاء هم الملائكة.

و«الملَك» معناه الرسول، وأصله «مَلأك» على وزن «مَفْعَل» ولكن أُلْقيت حركة الهمزة على الساكن قبلها وحُذفت. وهذه المادّة معناها «الرسالة» سواء تقدّمت اللام على الهمزة كما في صيغة «الملَك»، أو تقدّمت الهمزة على اللام. وهذه الأمور لبسطها موضع آخر(١).

وإنّما المقصود أن نعرف ما يفسرون به الملائكة والوحي ممّا يعلم بالاضطرار من دين الرسول أنّه مناقض لما جاء به. فعلم أنّ ما يثبتونه من النبوّة لا حقيقة له؛ وأنّ ادعاءهم أنّ علم الأنبياء إنّما يحصل بالقياس المنطقي وإمّا باتصال نفسه بالنفس الفلكية من أبطل الكلام. وذلك ممّا يبيّن فساد ما ذكروه في المنطق من حصر طرق العلم مادّة وصورة، وهو المطلوب في هذا الموضع؛ ويبيّن أنّهم أخرجوا من العلوم الصادقة أجلّ وأعظم وأكبر ممّا أثبتوه؛ وأنّ ما ذكروه من الطرق إنّما يفيد علوماً قليلة خسيسة، لا كثيرة ولا شريفة. وهذه مرتبة القوم، فإنّهم من أخسّ الناس علماً وعملاً، وكفّار اليهود والنصارى أشرف منهم علماً وعملاً من وجوه كثيرة.

---

(١) زاد في «تفسير المعوذتين». و«ملأك» مأخوذ من «المألك» و«الملأك» بتقديم الهمزة على اللام واللام على الهمزة، وهو «الرسالة». وكذلك «الألوكة» بتقديم الهمزة على اللام. قال الشاعر:

أبلغ النعمان عني مألكا ... أنه قد طال حبسي وانتظاري

وهذا بتقديم الهمزة. لكن «الملك» هو بتقديم اللام على الهمزة، وهذا أجود، إلخ.

كون حصول العلم في قلوب الأنبياء من الملائكة

وممّا يبيّن ذلك أن يقال: ما يحصل في قلوب الأنبياء وغيرهم من العلم بأمور معيّنة إمّا أن يكون له سبب يقتضي حصول ذلك العلم، أو يحصل بلا سبب كما يقول ذلك من أهل الكلام من ينكر الأسباب في الوجود. فإن لم يكن له سبب بطل قولهم «إنّ ذلك من العقل والنفس». وإن كان له سبب أمكن أن يكون ذلك هو ملائكة تعلمهم بذلك، أو جنّ تعلم بعض الناس. وهم ليس لهم حجّة أصلاً على نفي ذلك بتقدير ما يقولونه من قِدم الأفلاك وصدورها (٤٩٩) عن علّة مستلزمة لها كما يقوله ابن سينا، أو أنّ العلّة تحرّكها تحريك القدوة للمقتدى به على قول أرسطو وأتباعه. فعلى قول أرسطو وأتباعه وعلى كلّ قول ليس في العقل حجّة تنفي ذلك. وإذا أمكن كون ذلك من الملائكة بطل قولهم. بل نقول: يجب أن يكون ذلك من الملائكة إذا كان له سبب. فإنّ كون ذلك من النفس الفلكية قد ظهر بطلانه، فوجب أن يكون ذلك من الملائكة. وهو المطلوب.

وقد أثبت طائفة من نظّار المسلمين والفلاسفة وجود الملائكة والجنّ بهذه الطريق. وقالوا: نحن نجد أموراً تحدث في نفوسنا بغير قصد منّا من العلوم والإرادات، وما هو من جنس العلوم والإرادات من الخواطر ـ خواطر الشبهات والشهوات. فلا بدّ لتلك من فاعلٍ يحدثها في قلوبنا. والله سبحانه وتعالى هو خالق كلّ شيء، لكن لم يخلق شيئاً إلّا لسبب كما دلّ على ذلك استقراء خلقه للموجودات، ولا يُحدث حادثاً إلّا بسبب حادث. والإنسان يكون قلبه خالياً من اعتقاد الضدّين ومن إرادة الضدين، فيحدث أحدهما في قلبه، فلا بدّ لذلك من سبب حادث أوجب ذلك. ولا يجوز إضافة ذلك إلى مجرّد الحركات الفلكية، فإنّ نسبة الحركة الفلكية في اليوم المعيّن إلى الأشخاص نسبة واحدة والناس مختلفون في هذه الخواطر اختلافاً لا مزيد عليه. والشخص الواحد يختلف حاله، فتارة يكون مؤمناً وتارة يكون كافراً، وتارة برّاً وتارة فاجراً، وتارة عالماً، وتارةً جاهلاً، وتارةً ناسياً وتارة ذاكراً، بدون حدوث سبب فلكي يرجّح أحد هذين الحالين على الآخر. وأهل الأرض الواحدة، والبلد الواحد، والإقليم الواحد، تختلف أحوالهم في ذلك مع أنّ طالع البلد لم يختلف، ومع أنّ المتجدّد من الأشكال الفلكية قد يكون متشابه الأحوال وأحوالهم مع هذا تختلف. وهذا لبسطه موضع آخر.

فإنّ ظن هؤلاء أنّ الحوادث التي تحت الفلك ليس سببها (٥٠٠) إلّا تغيّر أشكال الفلك واتصالات الكواكب من أفسد الأقوال. ولهذا كان أصحاب هذا القول

من أكثر الناس جهلاً، وكذباً، وتناقضاً، وحيرة.

استطراد

حيرة الفلكيين في أمر الكعبة وما لها من التعظيم والمهابة

ولهذا حاروا في مكة ـ شرّفها الله ـ وأي شيء هو الطالع الذي بُنيت عليه على زعمهم حتّى رُزقت هذه السعادة العظيمة وهذا البناء[1] العظيم مع طول الأزمان! مع أنّه لم يقصدها أحد بسوء إلاّ انتقم الله منه كما فعل بأصحاب الفيل، ولم يعلُ عليها عدوّ قط.

والحجّاج بن يوسف[2] لم يكن عدوّاً لها، ولا أراد هدمها ولا أذاها بوجه من الوجوه، ولا رماها بمَنْجنيق أصلاً. ولكن كان محاصراً لابن الزبير[3]، وكان ابن الزبير وأصحابه في المسجد، وكانوا يرمون بالمنجنيق له ولأصحابه، لا لقصد الكعبة. ولم يهدموا الكعبة، ولا وقع فيها شيء من حجارة الحَجّاج.

بل كان ابن الزبير قد بناها[4] على قواعد إبراهيم، وألصقها بالأرض، وجعل

(١) البناء: وكذلك يقرأ «البقاء»، ويؤيد الأوّل عبارة بهامش الأصل، وهي: فائدة ـ وهذا البناء العظيم، إلخ: يناسب قوله سبحانه: ﴿وإذا جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا﴾، أو ذيل قوله «جعل الله الكعبة البيت الحرام» كما قاله المصنف رح في آخر المبحث.

(٢) الحجّاج بن يوسف: هو أبو محمد الحجّاج بن يوسف بن الحكم بن أبي عقيل بن مسعود بن عامر بن معتب بن مالك بن كعب، الثقفي. ولاّه عبد الملك بن مروان الحجاز ثلاث سنين، ثمّ ولاّه العراق فوليها عشرين سنة. وكان جباراً عنيداً مقداماً على سفك الدماء بأدنى شبهة. قيل قتل مائة ألف وعشرين ألفاً. وقيل إنّه كان يكثر تلاوة القرآن، ويعطي المال لأهل القرآن، ويتجنّب المحارم. بنى مدينة «واسط» بين البصرة والكوفة، ومات بها سنة ٩٥ هـ وله أربع وخمسون سنة.

(٣) ابن الزبير: هو أمير المؤمنين عبدالله بن الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبدالعزي بن قصي بن كلاب، أبو بكر وأبو خبيب القرشي، أوّل مولود ولد بعد الهجرة بالمدينة من المهاجرين، وأمه أسماء بنت أبي بكر الصديق، وهو صحابي جليل وكان صوّاماً قوّاماً بطلاً شجاعاً. بويع له بالخلافة في جميع البلاد الإسلامية سنة ٦٤ هـ ومدة خلافته تسع سنين، وكانت له مع الأمويين وقائع هائلة انتهت بمقتله في مكة سنة ٧٣ هـ. وكان حصار الحجّاج له بمكة قريباً من سبعة أشهر حتّى ظفر به في سابع عشر جمادي الأولى سنة ٧٣ هـ.

(٤) أكمل ابن الزبير بناء الكعبة سنة ٦٥ هـ، وكان قد هدمها أثر احتراقها في ربيع الأوّل سنة ٦٤ هـ حين حاصره حصين بن نمير السكوني من قبل يزيد بن معاوية ورماه بالمنجنيق وهو محصور في المسجد.

لها بابين، كما أخبرته عائشة عن النبي ﷺ أنّه قال: «لولا قومك حديثوا عهد بجاهلية لنقضت الكعبة وألصقتها بالأرض وجعلت لها بابين - باباً يدخل الناس منه وباباً يخرجون منه». ووصف لعائشة من الحِجْر ما هو من البيت قريباً من سبعة أذرع موضع انحناء الحجر؛ وكانت قريش قد بَنتها فقصّرت بها النفقة فتركوا ما تركوه من الحجر، ورفعوها[(١)].

فلمّا وَلّى ابن الزبير شاور الناس في ذلك. فمنهم من رأى ذلك مصلحة، ومنهم من أشار عليه بأن لا يفعل، وقال: «هذه الكعبة هي التي كانت على عهد النبي ﷺ، وعليها أسلم الناس». وهذا كان رأي ابن عبّاس وطائفة.

والفقهاء متنازعون في هذه المسألة. منهم من يرى إقرارها كقول ابن عبّاس. وهو قول مالك وغيره. ويقال إنّ الرشيد[(٢)] شاوره أن يفعل كما فعل ابن الزبير، فأشار عليه أن لا يفعل، ورأى أنّ هذا يفضي إلى انتقاض حرمة الكعبة باختلاف الملوك (٥٠١) في ذلك - هذا يهدمها ليبنيها كما فعل ابن الزبير، وهذا يرى أن يعيدها كما كانت. ومنهم من يرى تصويب ما فعله ابن الزبير. ويقال إنّ الشافعي يميل إلى هذا.

فلمّا قُتل ابن الزبير كتب الحجّاج إلى عبد الملك بن مروان يخبره بما فعل ابن الزبير، فيخبره بأنّهم وجدوا قواعد إبراهيم، وأنّه أرى ذلك لأهل مكة فكتب إليه عبد الملك أن يعيدها كما كانت إلّا ما زاده من «الطول» فلا يغيّره ويذكر أنّ ما فعله ابن الزبير لا يعلم أصله[(٣)].

---

(١) حديث عائشة في نقض الكعبة وبنائها قد أخرجوه في الصحيحين وغيرهما من المسانيد والسنن من طرق، وسيأتي الإشارة إلى بعضها.

(٢) الرشيد: هو هارون (الرشيد) ابن محمد (المهدي) ابن المنصور، العباسي، أبو جعفر، خامس خلفاء الدولة العباسية في العراق، وأشهرهم، توفي سنة ١٩٣ هـ. قال في «فتح الباري». حكي ابن عبدالبر، وتبعه عياض وغيره، عن الرشيد، أو المهدي، أو المنصور، أنّه أراد أن يعيد الكعبة على ما فعل ابن الزبير فناشده مالك، إلخ.

(٣) كلّ ما ذكره المصنف ههنا من بناء ابن الزبير الكعبة على ما كان رسول الله ﷺ يريد أن يبنيها عليه من الشكل، ثمّ نقض الحجّاج بن يوسف إيّاها وإعادتها إلى ما كانت عليه بأمر عبد الملك بن مروان، هو مضمون الحديث السادس الطويل من باب «نقض الكعبة وبنائها» من كتاب الحج، ومن صحيح مسلم، من رواية التابعي الكبير أبي محمد عطاء بن أبي رباح المتوفي سنة ١١٤ هـ. وورد ذكر ذلك في الحديث الثاني عن عائشة من باب «فضل مكة =

ثمّ إنّ عبد الملك حدّثه بعض الناس بحديث عائشة، فقال: «وَدِدت أنّي وليّت ابن الزبير من ذلك ما تولّى»(١).

والمقصود أنّه ـ ولله الحمد ـ لم يُرِدْها أحد من المسلمين بسوء، لا الحجّاج ولا غيره. ولكن قرامطة البحرين بعد ذلك بمدّة أخذوا الحجر الأسود وبقي عندهم مدّة(٢)، فانتقم الله منهم وجرت فيهم المثلات.

فصار هؤلاء الفلكيون حائرين في أمرها لما جعل الله لها من العزّ والمهابة والتعظيم مع المحبة، ومع كون الناس من مشارق الأرض ومغاربها يأتونها بمحبة ورغبة وذلّ مع المشاقّ العظيمة التي تزيد على مشقّة عامة الأسفار من الجوع والعطش والخوف والتعب، وأنّه ليس بمكة بساتين ولا أنهار ولا غير ذلك ممّا تطلبه النفوس. حتّى ألجأ بعضهم الحيرة إلى أن زعم أنّ تحتها مغارة فيها طلاسم موجّهة إلى جميع الجهات، وأنّها تُبخّر في شهر رجب أو غيره لتصرف وجوه الناس إليها، ونحو هذه الأقوال المكذوبة التي يعلم كل من له علم بمكة أنّها كذب مختلق، وأنّه لا ينزل أحد قط إلى أسفل الكعبة، ولا مغارة تحتها.

ونفس التبخير لا يفعله المسلمون عبادة وقرباناً، كما كان يفعل ذلك من قبلهم، بل هو عندهم من جنس الطيب فتقصد رائحته. ومن كان قبل المسلمين من أهل الكتاب كانوا يقرّبون القرّابين (٥٠٢) فتنزل النار تأكله، وقد يدّخنون بدخن. وأمّا المشركون من عبّاد الكواكب والأصنام فالتدخين عندهم من أصول العبادات.

بل وجود مكة ممّا يدلّ على القادر المختار، وأنّه يخلق بمشيئته وقدرته وعلمه، كما قال تعالى: **﴿جعل الله الكعبة البيتَ الحرام قيٰماً للناس والشهرَ الحرام والهَدْيَ والقَلٰئِدِ ذلك لتعلموا أنّ الله يعلم ما في السمٰوات وما في الأرض وأنّ الله بكلّ شيءٍ**

= وبنيانها» في الحج، من صحيح البخاري. وقد شرح الحافظ ابن حجر هذه القصة مبسوطاً وجمع كلّ ما ورد فيها من الروايات حيث تضمّن قسماً صالحاً من تاريخ بناء الكعبة في «الفتح» جـ٣، ص٣٥١ ـ ٣٥٨، ط. الأميرية، فليراجع هنالك.

(١) هذا مضمون الحديث السابع والثامن والتاسع من نفس الباب الآنف الذكر من صحيح مسلم، من رواية الحارث بن عبد الله بن أبي ربيعة، وهو المراد بـ«بعض الناس» الذي حدّث عبد الملك بحديث عائشة.

(٢) تقدّم ذكر قرامطة البحرين وذكرنا في تعليقنا هنالك أنّهم أخذوا الحجر سنة ٣٢٧هـ وأنّه بقي عندهم نيفاً وعشرين سنة.

عليم﴾ (١). وقد قال ابن عبّاس: لو ترك الناس الحج سنة واحدة لما نـوظروا(٢). ولهذا كان حجّ البيت كلّ عام فرضاً على الكفاية، كما ذكر ذلك الفقهاء من أصحاب الشافعي كالقاضي أبي بكر وغيره(٣).

عود إلى أصل الموضوع:

والمقصود هنا أنّه إذا علم ما يحـدث في النفوس ليس سببه مجرّد حركة الفلك مع أنّه لا بدّ له من سبب دلّ ذلك على وجود الملائكة والجن. وهذا قول سلف الأمّة والتابعين لهم بإحسان وأئمّة المسلمين. فإنّهم يقولون: إنّ الشياطين تـوسوس في نفوس بني آدم كالعقائد الفاسدة والأمر باتباع الهوى، وإنّ المـلائكة بـالعكس إنّما تقذف في القلوب الصدق والعدل. قال ابن مسعود: «إنّ للملك لَمةً وللشيطان لمة، فلمّـة الملك إيعاد بـالخير وتصـديق بالحق، ولمـة الشيطان إيعـاد بالشـر وتكذيب بالحق»(٤). وفي الصحيح عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «**ما منكم من أحد إلاّ وقد وكّل به قرينه من الملائكة ومن الجن**». قالوا: «وإيّاك، يا رسول الله»؟ قال: «**وإيّاي، إلاّ أنّ الله أعانني عليه فأسلَمَ**» ـ وفي لفظ «**فلا يأمرني إلاّ بخير**»(٥).

وقد قال تعالى: ﴿قل أعوذ بربّ الناس * ملِكِ الناس * إلٰه الناس * من شرّ الوسواس الخنّاس * الذي يُوَسوس في صدور الناس * من الجنـة والناس﴾(٦).

---

(١) المائدة ٥ / ٩٧.

(٢) قول ابن عباس هذا ذكره الحافظ ابن كثير تحت تفسير قوله تعالى ﴿وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا﴾ من سورة البقرة بغير إسناد، ولفظه «لو لم يحج الناس هذا البيت لأطبق الله السماء على الأرض».

(٣) قال الإمام النووي في «المجموع»: قال أصحابنا «من فروض الكفاية أن تحج الكعبة في كلّ سنة فلا يعطل. وليس لعدد المحصلين لهذا الغرض قدر متعيّن، بل الغرض وجود حجها كلّ سنة من بعض المكلفين».

(٤) رواه مسعر عن عطاء بن السائب عن أبي الأحوص عن ابن مسعود موقوفاً. ورواه الترمذي، والنسائي، وابن حبّان، وابن أبي حاتم، عن ابن مسعود مرفوعاً. ولفظ الترمذي «إنّ للشيطان لمّة بابن آدم وللملك لمّة، فأمّا لمّة الشيطان ـ إلخ». وفي آخره «فمن وجـد ذلك فليعلم أنّه من الله فليحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوّذ من الشيطان»، ثمّ قرأ: الشيطان يعدكم الفقر ـ الآية.

(٥) أخرجه مسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار، عن عبد الله بن مسعود من طريقين، في باب تحريش الشيطان وبعثه سراياه لفتنة الناس وأنّ مع كلّ إنسان قريناً. وفيه «قرينه من الجن وقرينه من الملائكة». وقوله «فأسلم» برفع الميم وفتحها. فمن رفع قال معنـاه «أسلم أنا من شـرّه وفتنته»، ومن فتح قال «إنّ القرين أسلم من الإسلام، وصار مؤمناً لا يأمـرني إلاّ بخير» ـ النـووي.

(٦) الناس ١١٤/ ١.

والقول الصحيح الذي عليه أكثر السلف أنّ المعنى: من شرّ الموسوس من الجنّة ومن الناس ـ من شياطين الإنس والجن[1].

وقال: ﴿**وكذلك جعلنا لكلّ نبيّ عدوّاً شيـٰطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زُخرُفَ القول غُروراً**﴾[2]. وقال النبيّ ﷺ لأبي ذرّ: «**يا أبا ذر! تعوّذ بالله من شياطين الإنس والجنّ**». قال: «يا رسول الله! أوَ للإنس شياطين»؟ قال: «**نعم، شرٌّ من شياطين الجن**»[3]. قال تعالى: ﴿**وإذا لَقوا الذين آمنوا قالوآ آمنّا وإذا خلَوا إلى شياطينهم قالوا إنّا معكم إنّما نحن مُستهزءون**﴾[4]. وهم شياطينهم من الأنس كما قال ذلك عامة السلف وكما يدلّ عليه سياق القرآن، فإنّ شياطين الجنّ لم يكونوا يحتاجون إلى أن يخلوا بهم، ولا هم يقولون لهم «إنّا معكم، إنّما نحن مستهزءون».

كون الصواب من إلهام المَلك والخطأ من إلقاء الشيطان

وقد تنازع الناس في العلم الحاصل في القلب عقيب النظر والاستدلال على أقوال. فهؤلاء المتفلسفة يقولون: إنّ ذلك من فيض العقل الفعّال عند استعداد النفس. والمعتزلة يقولون: هو حاصل على سبيل التولّد. والأشعري وغيره يقولون: هو حاصل بفعل الله تعالى، كما تحصل سائر الحوادث عندهم ـ لا يجعلون لشيء من الحوادث سبباً ولا حكمة.

والذي عليه السلف والأئمّة أنّ الله جعل للحوادث أسباباً وحكماً، وهذه الحوادث قد تحدث بأسباب من الملائكة أو من الجن. وأنّ ما يحصل في القلب من العلم والقوّة ونحو ذلك قد يجعله الله بواسطة فعل الملٰئكة، كما قال تعالى: ﴿**إذ يوحي ربك إلى الملائكة أنّي معكم فثبّتوا الذين آمنوا**﴾[5]. وقال تعالى: ﴿**لا تجد**

---

(١) قد شرح المصنّف هذا المعنى مبسوطاً، وشرح كلّ ما ذكر ههنا في «تفسير المعوذتين»، وهي الرسالة العاشرة من الجزء الثاني من «مجموعة الرسائل الكبرى» ط. مصر سنة ١٣٢٣ هـ ص ١٨٠ ـ ٢٠٢.

(٢) الأنعام ٦ / ١١٢.

(٣) ذكر الحافظ ابن كثير هذا الحديث تحت آية الأنعام من تفسيره من خمس طرق لعبدالرزّاق، وابن جرير، والإمام أحمد، وابن أبي حاتم، بعضها منقطعة وأخرى متصلة، فلتراجع.

(٤) البقرة ٢/ ١٤.

(٥) الأنفال ٨ / ١٢.

قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوآدّون من حآدّ الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه﴾[1].
وكما قال النبي ﷺ: «**من سأل القضاء واستعان عليه وكل إليه، ومن لم يسأل القضاء ولم يستعن عليه أنزل الله إليه مَلكاً يُسدّده**»[2]. والتسديد هو إلقاء القَول السداد في قلبه. وقال تعالى: ﴿**وَأَوْحَيْنَآ إِلَى أُمّ موسَى أن أرضِعِيهِ**﴾[3]. وقال تعالى: ﴿**وإذ أوحَيْتُ إلى الحواريّين أن آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنّا**﴾[4]. وهؤلاء لم يكونوا أنبياء. بل ذلك إلهام، وقد يكون بتوسط المَلك، (٥٠٤) كما قال تعالى: ﴿**وما كان لبشرٍ أن يُكَلِّمَه الله إلاّ وَحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحِيَ بإذنه ما يشآء**﴾[5].

والآراء والخطأ في الرأي من إلقاء الشيطان، ولو كان صاحبها مجتهداً معذوراً، كما قال غير واحد من الصحابة، كأبي بكر، وابن مسعود، في بعض المسائل: «أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمنّي ومن الشيطان والله ورسوله بريء منه».

وما يكون من الشيطان إذا لم يقدر الإنسان على دفعه لا يأثم به، كما يراه النائم من أضغاث الشيطان وكاحتلامه في المنام، فإنّه وإن كان من الشيطان فقد رفع القلم عن النائم حتّى يستيقظ.

وكذلك ما يحدّث به الإنسان نفسه من الشرّ قد تجاوز الله له عنه حتّى يتكلّم به أو يعمل به وإن كان من الشيطان. ففي الصحيحين عن النبي ﷺ أنّه قال: «**إنّ الله تجاوز لأمتي عمّا حدّثت به أنفسها ما لم تتكلّم به**»[6]. وفي الصحيحين من غير وجه

---

(١) المجادلة ٥٨ / ٢٢.
(٢) أخرجه الترمذي، وأبو داود، وابن ماجه، وابن المنذر، والحاكم، في الأحكام من حديث أنس بن مالك: وهذا اللفظ أشبه بلفظ أبي داود. وأخرج البخاري معناه من حديث عبد الرحمن بن سمرة بلفظ «لا تسأل الإمارة، فإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها» وبعده قطعة في اليمين.
(٣) قصص ٢٨ / ٧.
(٤) المائدة ٥ / ١١١.
(٥) الشورى ٤٢ / ٥١.
(٦) أخرجاه عن أبي هريرة، وفيه «ما لم تعمل أو تتكلّم به». ورواه أيضاً أحمد، وأهل السنن.

عن أبي هُرَيْرَة وابن عبّاس[1] أنّ النبيّ ﷺ أنّه **«إذا هَمَّ العبد بحسنة كُتِبَتْ له حسنةً، فإن عملها كتبت له عشر حسنات»**[2]. **«وإذا همَّ بسيّئة فلا تكتبوها عليه، فإن عملها فاكتبوها سيّئة»**[3]. **«وإن تركها فاكتبوها له حسنة فإنّه إنّما تركها من جَرَّائي»**[4].

وفي الصحيح أنّ الصحابة سألوا النبيّ ﷺ عن الوسوسة التي يكرهها المؤمن، وهي ما يلقى في قلبه من خواطر الكفر. فقالوا: «يا رسول الله! إنّ أحدنا لَيجِد في نفسه في نفسه ما لأن يُحرَق حتّى يصير حُممَة أو يخرّ من السماء إلى الأرض أحبّ إليه من أن يتكلّم به». قال: **«ذلك صريح الإيمان»**. وفي حديث آخر: **«الحمد لله الذي ردّ كيده إلى الوسوسة»**[5].

وفي الصحيحين عن النبيّ ﷺ قال: **«إذا أذّن المؤذّن أدبر الشيطان وله ضُراط حتّى يسمع التأذين. فإذا قضي التأذين أقبل. فإذا أقيمت الصلوٰة أدبر. فإذا قضيت أقبل حتّى يخطِر بين[6] المرء وقلبه، (٥٠٥) فيقول «اذكر كذا [اذكر كذا]»** لما لم يكن يذكر، حتّى يظلّ الرجل إن يدري كم صلّى. فإذا وجد ذلك أحدكم فليسجد سجدتين[6]. فقد أخبر أنّ الشيطان يوسوس في الصلوٰة، ولم يأمر بإعادة الصلوٰة.

فالاعتقادات والإرادات الفاسدة تحصل بسبب شياطين الأنس والجن.

---

(١) رواه عن النبيّ ﷺ ابن عباس رضي الله عنهما، أخرجه البخاري ومسلم. وهو من الأحاديث القدسية، أوّله «إنّ الله كتب الحسنات والسيئات، إلخ». شرحه الحافظ ابن رجب في «جامع العلوم والحكم». وخرجه البخاري من حديث أبي هريرة في التوحيد، وخرجه مسلم عنه في الإيمان من أربعة أوجه. وهذا اللفظ مركّب من ثلاث روايات عند مسلم.

(٢) هذا قطعة من رواية العلاء عن أبيه عن أبي هريرة مع اختلاف يسير.

(٣) هذه قطعة من رواية الأعرج عن أبي هريرة بلفظ «إذا همّ عبدي بسيئة، إلخ».

(٤) هذا آخر قطعة من رواية معمر عن همّام عن أبي هريرة مع زيادة كلمة «فإنّه». ومعنى «من جرائي» أو «من جراي»: «من أجلي». وجاء في الحديث «إنّ امرأة دخلت النار من «جرا هرة» من أجلها.

(٥) أخرجه مسلم في الإيمان وأبو داود في الأدب عن أبي هريرة، ولفظ مسلم: قال، جاء ناس من أصحاب النبيّ ﷺ فسألوه «إنّا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلّم به». قال **«وقد وجدتموه»؟ قالوا «نعم». قال «ذاك صريح الإيمان»**. وأخرجه أبو داود عن ابن عباس قال، جاء رجل إلى النبيّ ﷺ فقال «يا رسول الله! إنّ أحدنا يجد في نفسه يعرض بالشيء لأن يكون حممة أحب إليه من أن يتكلّم به». فقال: **«الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر! الحمد لله الذي ردّ كيده إلى الوسوسة»**. وأخرجه أيضاً أحمد، والنسائي.

(٦) أخرجه الشيخان عن أبي هريرة من غير وجه في غير موضع. وفي الأصل «من» بدل «بين» كما في الصحيحين.

والاعتقادات الصحيحة والإرادات المحمودة قد تحصل بسبب الملائكة وصالحي الإنس. فإنّ سماع الكلم قد يؤثّر في قلب المستمع. فالمتكلّم فاعل، فإن كان السامع قابلاً انتقش كلامه في قلبه، وإن لم يكن قابلاً لم ينتقش فيه.

إبطال القول بمعرفة الغيب بدون توسّط الأنبياء

وما يذكره طوائف من الباطنية ـ باطنية الشيعة كأصحاب «رسائل إخوان الصفا»، وباطنية الصوفية كابن سبعين وابن عربي وغيرهما ـ وما يوجد في كلام أبي حامد وغيره من أن أهل الرياضة وتصفية القلب وتزكية النفس بالأخلاق المحمودة قد يعلمون حقائق ما أخبرت به الأنبياء من أمر الإيمان بالله، والملائكة، والكتاب، والنبيّين، واليوم الآخر، ومعرفة الجن والشياطين، بدون توسّط خبر الأنبياء هو بناء على هذا الأصل الفاسد. وهو أنّهم إذا صفّوا نفوسهم نزل على قلوبهم ذلك، إمّا من جهة «العقل الفعّال» أو غيره.

كلام في الغزالي قادح فيه

وأبو حامد يكثر ذكر هذا. وهو مما أنكره عليه المسلمون، وقالوا فيه أقوالاً غليظة بهذا السبب الذي أسقط فيه توسط الأنبياء في الأمور الخبرية، وجعل ما به الرسول من الكتاب والسنّة لا يفقد معرفة شيء من الغيب، ولا يعرف معنى كلامه وما يتأوّل منه وما لا يتأوّل؛ لكن إذا ارتاض الإنسان انكشفت له الحقائق، فما وافق كشفه أقرّه وما لم يوافقه تأوّله. ولهذا قالوا: كلامه يقدح في الإيمان بالأنبياء. وذلك أن هذا مأخوذ من أصول هؤلاء الفلاسفة.

ولهذا كانوا يقولون: أبو حامد أمرضه «الشفاء». وأنشد فيه ابن العربي[1] الأبيات المعروفة عنه حيث قال:

---

(١) ابن العربي: في الأصل ما شكّله هكذا «بن الفري» كأنّه «ابن القسري» أو نحوه. ولم نعثر على اسم يشبهه لشاعر عائش بين عصر الغزالي والمصنف. ونرجّح كونه «ابن العربي» الإمام القاضي أبو بكر بن عبدالله المعافري المتوفي سنة ٥٤٣هـ تلميذ الغزالي لكونه أديباً شاعراً عدا فضائله الأخرى كما أورد من شعره في «نفح الطيب». ثانياً، قد تقدّم قوله «شيخنا أبو حامد دخل بطن الفلاسفة ثمّ أراد أن يخرج منهم فما قدر»، ومعناه يوافق معنى هذه الأبيات. ثالثاً، يدل المصراع الأخير على كون قائله متمسّكاً بالسنّة وقد قيل أنّ ابن العربي التزم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتّى أوذي في ذلك. وله كتاب «الرد على من خالف السنّة من ذوي البدع والإلحاد». قاله ابن بشكوال والمقري. أمّا المد بين العين والراء في الكتابة فلقصد إملاء الفراغ =

بَـرِئـنـا إلى الله مـن مـعشـرٍ بهم مـرض من كتـاب «الشّفـا»
(٥٠٦)وكم قلت:«يا قوم!أنتم على شـفـا، جُرُفٍ من كتـاب «الشّفا»
فـلمـا اسْتَـهـانـوا بتنبيهـنـا رجـعنـا إلـى الله حتـى كـفـى
فمـاتـوا على دين رسْـطالِسٍ وعِشنـا على ملّة الـمصـطفى

وكلامه في «مشكوٰة الأنوار» وفي «كيمياء السعادة» هو قول هؤلاء. ولهذا يذكر أنّ «صاحب الرياضة قد يسمع كلام الله كما سمعه موسى بن عمران عليه السلام»، وأمثال هذه الأقاويل التي أنكرها علماء المسلمين العارفين بما جاء به الرسول من الكتاب والسنّة من الطوائف كلها ـ من أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل، والصوفية المحققين المتبعين للرسول، وأهل الحديث، ونظار أهل السنّة.

وقد أنكر عليه طائفة من أهل الكلام والرأي كثيراً مما قاله من الحق، وزعموا أنّ طريقة الرياضة وتصفية القلب لا تؤثّر في حصول العلم. وأخطأوا أيضاً في هذا النفي، بل الحق أنّ التقوى وتصفية القلب من أعظم الأسباب على نيل العلم.

لكن لا بد من الاعتصام بالكتاب والسنّة في العلم والعمل، ولا يمكن أن أحداً بعد الرسول يعلم ما أخبر به الرسول من الغيب بنفسه بلا واسطة الرسول، ولا يستغني أحد في معرفة الغيب عما جاء به الرسول. وكلام الرسول مبين للحق بنفسه، ليس كشف أحد ولا قياسه عياراً عليه. فما وافق كشف الإنسان وقياسه وافقه، وما لم يكن كذلك خالفه. بل ما يسمى «كشفاً» و«قياساً» هو مخالف للرسول. فهذا قياس فاسد وخيال فاسد، وهو الذي يقال فيه **«نعوذ بالله من قياس فلسفي وخيال صوفي»**.

والإنسان قد يصفّي نفسه ويلقي الشيطان في نفسه أشياء، فإن لم يعتصم بالذكر المنزل وإلاّ اقترن به الشيطان، كما قال تعالى: **﴿ومن يَعشُ عن ذِكرِ الرحمٰن نُقيِّض له شيطٰناً فهو له قرين﴾**[١] وقوله: **﴿فمن اتّبع هُداي (٥٠٧) فلا يَضِلُّ ولا يَشقى﴾**[٢].

= المتبقي في آخر السطر حيث وقع، وليس هو بالسين كما يوهم. وأمّا كتابة «بي» بما يشبه الياء المفردة فمن عادة الكاتب في نظائره. لم يبق إلاّ إشكال جعل العين فاء، فلا يبعد أنّه من تصحيف الكاتب.

(١) الزخرف ٤٣ / ٣٦.
(٢) طه ٢٠ / ١٢٣.

الفرق بين طرق متكلمي الإسلام وطرق المناطقة الفلاسفة

فإن قيل: ما ذكره أهل المنطق من حصر طرق العلم يوجد نحو منه في كلام متكلّمي المسلمين، بل منهم من يذكره بعينه إما بعباراتهم وإمّا بتغيّر العبارة، قيل: الجواب من وجهين.

أحدهما: أنّ ليس كل ما يقوله المتكلّمون حقاً. بل كل ما جاء به الرسول فهو حق، وما قاله المتكلّمون وغيرهم مما يخالف ذلك فهو باطل. وقد عرف ذمّ السلف والأئمّة لأهل الكلام المحدث المشتمل على الباطل المخالف للكتاب والسنّة. وقد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع. ومرّ أنّ الكلام المذموم الذي ذمّه السلف الطيب ـ أتباع الصحابة والتابعين لهم بإحسان ـ هو الكلام الباطل، وهو المخالط لما جاء به الرسول.

وهذان وصفان ملازمان: فكل ما خالف ما جاء به الرسول فهو باطل، وكل كلام في الدين باطلٍ فهو مخالف لما جاء به الرسول. وبطلان ذلك قد يعلم بالأدلّة العقلية مع دلالة الشرع على بطلانه. ودلالة الشرع تكون تارة بالأخبار عن الحق والباطل، وتارة بالإرشاد والهداية إلى الأدلّة التي بها يعرف الحق، وينظر العاقل في تلك الأدلة التي أرشد الرسول إليها ودلّ عليها.

الثاني أن يقال: متكلّموا الإسلام لم يسلكوا طريق هؤلاء الفلاسفة. فإنّه ليس فيهم أحد يحصر طرق العلم حصراً يدخل فيه الأنبياء كما فعل هؤلاء حيث جعلوا ما علمه الأنبياء داخلاً في طريقهم، فجعلوا النبوّة من جنس ما يكون لبعض الناس إذا كان فيه ذكاء وزهد. بل المتكلّمون متفقون على أنّ النبي يعلمه الله بما لا يعلم به غيره بمشيئة الرب وقدرته. فإنّهم متفقون على أنّ الله يفعل بمشيئته وقدرته، وأنه يرسل ملكاً إلى النبي، وهو يعلم الملك، ويعلم ما يقول وما يقوله للنبي. ليس فيهم من يقول إنّ الله لا يعلم الجزئيات، ولا أن الله ليس بقادر مختار، ولا أن الأفلاك قديمة أزليّة، ولا من ينكر معاد الأبدان، ولا من يقول إنّ ملائكة الله مجرّد ما يتخيّل في النفوس كما يتخيّل للنائم، ولا كلام الله (٥٠٨) مجرّد ما يتخيّل في النفوس من الأصوات، ولا من يقول إنّ ما يعلمه الأنبياء من الغيب إنّما يفيض على نفوسهم من النفس الفلكية، ولا يجعل أحدهم «اللوح المحفوظ» هو النفس الفلكية.

ولا يقول أحد منهم إنّ شيئاً غير الله أبدع ما سواه كما يقوله هؤلاء: إنّ «العقل الأول» أبدع كل ما سواه من الممكنات، ويسمّيه من ينتسب إلى الإسلام منهم

«القلم»، ويظنون أنّ الحديث المروي «إنّ أول ما خلق الله العقل قال له «أقبل» فأقبل، ثم قال له «أدبر فأدبر» هو هذا العقل. والحديث حجة عليهم، لا لهم. ومع هذا فلو كان حجة لهم لم يَجُز التمسّك به لأنه موضوع باتفاق أهل المعرفة بالحديث، كما ذكر ذلك الدارقطني، وابن حِبّان، وأبو الفَرَج ابن الجوزي، وغيرهم.

بطلان جعلهم النبوّة جزءًا من الفلسفة

والمتكلّمون إذا حصروا طرق العلم حصروا طرق مثلهم وأمثالهم، فيذكرون الحسيات والعقليات الضرورية والنظرية سواء كان ذلك الحصر مطابقاً أو ليس بمطابق. لم يقصدوا أن يذكروا الطريق التي بها يعلم النبي ما يوحى إليه، بل هذه الطريق خارجة عما يقدرون عليه هم وأمثالهم من الطرق، وليست من جنسها عندهم، بخلاف المتفلسفة. فإنّ النبي عندهم من جنس غيره من الأذكياء الزهّاد لكنه قد يكون أفضل، والنبوّة عندهم جزء من الفلسفة. وهذا هو الضلال العظيم. فإنّ الفلسفة كلها لا يصير صاحبها في درجة اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل، فضلاً عن درجتهم قبل ذلك، فضلاً عن درجة المؤمنين ـ أهل القرآن والتابعين، فضلاً عن درجة واحد من الأنبياء، فضلاً عن الرسل، فضلاً عن أولى العزم منهم، بل عامّة أذكياء الناس وأزهد الناس أن يكون مُشبِهاً للتابعين بإحسان (٥٠٩) للسابقين الأوّلين.

فأما درجة السابقين الأوّلين كأبي بكر وعمر فتلك لا يبلغها أحد. وقد ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ أنّه قال: «**قد كان في الأمم قبلكم مُحَدّثون، فإن يكن في أمتي فعمر**»(١). وفي حديث آخر: «**إنّ الله ضرب الحق على لسان عمر وقلبه**»(٢).

---

(١) أخرجه البخاري في فضائل الأصحاب عن أبي هريرة، ولفظ «لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون، فإن يكن في أمتي أحد فإنّه عمر». وأخرجه عن عائشة مسلم، والترمذي، والنسائي. و«المحدث» ـ بفتح الدال المشددة ـ هو الملهم، وهو من ألقى في روعه شيء من قبل الملأ الأعلى فيكون كالذي حدّثه غيره به؛ وقيل من يجري الصواب على لسانه من غير قصد؛ وقيل مكلّم، أي تكلّمه الملائكة بغير نبوّة. قاله الحافظ في الفتح. وقد ذكر شرح المصنف لهذا الحديث وما يتعلّق بمرتبة التحديث العلّامة ابن القيم رح في «مدارج السالكين»، جـ ١، ص ٢٢.

(٢) أخرج الترمذي وأحمد من حديث ابن عمر، وفيه «جعل» بدل «ضرب». قال الحافظ: وأخرجه أيضاً أحمد من حديث أبي هريرة، والطبراني من حديث بلال، وأخرجه في الأوسط من حديث معاوية.

وقال عليّ: «كنّا نتحدث أن السكينة تنطق على لسان عمر»[1]. وفي الترمذي وغيره: «لو لم أبعث فيكم لبُعث فيكم عمر، ولو كان بعدي نبي ينتظر لكان عمر»[2].

ومع هذا فالصديق أكمل منه. فإنّ الصدّيق كمل في تصديقه للنبي، فلا يتلقّى إلّا عن النبي، والنبي معصوم. والمحدّث ـ كعمر ـ يأخذ أحياناً عن قلبه ما يلهمه ويحدث به، لكن قلبه ليس معصوماً. فعليه أن يعرض ما ألقى عليه على ما جاء به الرسول، فإن وافقه قبله، وإن خالفه ردّه. ولهذا قد رجع عمر عن أشياء، وكان الصحابة يناظرونه ويحتجون عليه، فإذا بُيّنت له الحجة من الكتاب والسنّة رجع إليها وترك ما رآه. والصدّيق إنّما يتلقى عن الرسول، لا عن قلبه. فهو أكمل من المحدّث. وليس بعد أبي بكر صدّيق أفضل منه، ولا بعد عمر محدّث أفضل منه.

كون معيار الولايات عند العارفين هو لزوم الكتاب والسنّة

ولهذا كان الشيوخ العارفون المستقيمون من مشائخ التصوّف وغيرهم يأمرون أهل القلوب ـ أرباب الزهد، والعبادة، والمعرفة، والمكاشفة ـ بلزوم الكتاب والسنّة. قال الجُنَيْد بن محمد: «علمنا هذا مقيَّد بالكتاب والسنّة. فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلّم بعلمنا». وقال الشيخ أبو سليمان الداراني: «إنّه لَتَمُرُّ بقلبي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلّا بشاهدين ـ الكتاب والسنّة». وقال أيضاً: «ليس لمن أُلهِم شيئاً من الخير أن يفعله حتى يسمع فيه بأثر». وقال أبو عثمان النَّيسابوري[3]: «من أمّر السنّة على نفسه قولاً (٥١٠) وفعلاً نطق بالحكمة، ومن أمّر الهوى على نفسه نطق بالبدعة. فإنّ الله يقول: ﴿وإن تطيعوه تَهتدوا﴾[4]. وقال آخر:

---

(١) رواه الطبراني في الأوسط، وإسناده حسن. قاله الهيثمي في «مجمع الزوائد». وذكره أبو الفرج ابن الجوزي في «سيرة عمر بن الخطاب» ط. مصر سنة ١٩٣١ م، ص ٢١٢، من غير وجه، عن الشعبي، وزر بن جيش، وعمرو بن ميمون، وطارق بن شهاب، كلّهم عن علي رضي الله عنه.

(٢) القطعة الثانية فقط أخرجها أحمد، والترمذي في المناقب، من حديث عقبة بن عامر، ولفظهما «لو كان (من) بعدي نبيّ لكان عمر بن الخطاب». وأخرجه أيضاً ابن حبان، والحاكم. وأخرجه الطبراني في الأوسط من حديث أبي سعيد.

(٣) أبو عثمان النيسابوري: هو الزاهد الكبير أبو عثمان الحيري، سعيد بن إسمعيل بن سعيد بن منصور، شيخ نيسابور وواعظها وكبير الصوفية بها. قيل إنّه كان مستجاب الدعوة. قال أبو عمرو بن نجيد: في الدنيا ثلاثة لا رابع لهم، أبو عثمان بنيسابور، والجنيد ببغداد، وأبو عبدالله بن الجلاء بالشام. توفي سنة ٢٩٨ هـ عن «تاريخ بغداد» و«الشذرات».

(٤) النور ٢٤ / ٥٤.

«من لم يتهم خواطره في كل حال فلا تعدّه في ديوان الرجال».

وقيل لأبي يزيد البسطامي: «قد قدم شيخ من أصحابك». فذهب ليزوره، فرآه قد بصق في القبلة، فقال: «ارجعوا بنا! هذا رجل لم يأتمنه الله على أدب من آداب الشريعة فكيف يأتمنه على سرّه؟ وهذا الذي فعله أبو يزيد يستدل عليه بما في السنن سنن أبي داود وغيره ـ أنّ رجلاً كان إماماً في مسجد من مساجد الأنصار ـ فإن كل قبيلة كان لها مسجد ـ فجاء النبي ﷺ فرأى بصاقاً في القبلة، فقال: «من فعل هذا»؟ فذكرا الإمام، فنهاهم أن يصلّوا خلفه. فلما جاء ليؤمّهم منعوه وقالوا: «إنّ رسول الله ﷺ نهانا أن نصلّي خلفك». فجاء إليه، فذكر ذلك له. فقال: «صدقوا. إنّك آذيت الله ورسوله» (1).

وقال غير واحد من الشيوخ والعلماء(2): «لو رأيتم الرجل يطير في الهواء ويمشي على الماء فلا تغترّوا به حتى تنظروا وقوفه عند الأمر والنهي». ومثل هذا كثير في كلام المشائخ والعارفين وأئمّة الهدى: وأفضل أولياء الله عندهم أكملهم متابعة للأنبياء. ولهذا كان الصديق أفضل الأولياء بعد النبيين. فما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر لكمال متابعته. وهم كلهم متفقون على أنه لا طريق للعباد إلى الله إلاّ باتباع الواسطة الذي بينهم وبين الله، وهو الرسول.

ولكن دخل في طريقهم أقوام ببدع وفسوق وإلحاد. وهؤلاء مذمومون عند الله وعند رسوله وعند أولياء الله المتّقين، وهم صالحوا عباده. مثل من يظنّ أن لبعض الأولياء طريقاً إلى الله بدون اتباع الرسول، أو يظنّ أن من الأولياء من يكون مثل النبي، أو أفضل منه، أو أنه يكون من هو خاتم الأولياء أفضلَ من السابقين الأوّلين، أو أعلم بالله من خاتم الأنبياء. وأمثال هذه المقالات التي تقوّلها (٥١١) من دخل فيهم من الملاحدة الضالّين. ومن هذا الوجه صار قوم متصوّفون يتفلسفون.

وتكلّم ابن سينا في «إشاراته» على «مقامات العارفين»(3). وقال الرازي في

---

(١) أخرجه أبو داود وابن حبّان في الصلوة من حديث السائب بن خلاد من غير هذا الوجه. وله أصل في الصحيحين.

(٢) منهم الشيخ أبو يزيد البسطامي، فقد ذكر عنه ابن خلكان في ترجمته على نحو هذا القول. وقد أكثر الحافظ ابن القيم رح من أقوال وأحوال الصوفية في هذا الباب في «مدارج السالكين» جـ ٣، ص ٧٤ ـ ٧٦.

(٣) هو النمط التاسع من قسم الإلهيات من «الإشارات» لابن سينا.

شرحه: «هذا الباب أجلّ ما في الكتاب، فإنّه رتب علم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ولا يلحقه من بعده». وهذا الذي قاله الرازي قاله بحسب معرفته، فإنّه لم يكن عارفاً بطريق الصوفية العارفين المتبعين للكتاب والسنّة. ولعلّه قد رأى من صوفية وقته وفيه من الجهالات والضلالات ما رأى أنّ هذا الكلام أحسن ما يرتّب عليه طريقهم. وقد ذكر في «مقامات العارفين» أمر النبوّة التي يثبتونها.

الفناء المذموم والفناء المحمود(١)

وآخر ما انتهى إليه العارفون في تسليكه هو «الفناء عما سوى الحق» الذي أثبته والبقاء به. وهذا لو كان سالكه يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. ويفعل ما أمر الله به وينتهي عما نهى الله عنه. فيسلك سلوك أتباع الرسل، لكانت هذه الغاية سلوكاً ناقصاً عند أئمّة العارفين. فإنّ «الفناء» الذي أثبته إنما هو «الفناء عن شهود السوى»، وكذلك من اتبعه مثل ابن الطُّفَيل المغربي(٢) صاحب رسالة «حيّ بن يقظان»، وأمثاله. وهذا «فناء عن ذكر السوى وشهوده وخطوره بالقلب». وهذا حال ناقص يعرض لبعض السالكين، ليس هو الغاية، ولا شرطاً في الغاية.

بل الغاية «الفناء عن عبادة السوى». وهو حال إبراهيم ومحمد الخليلين صلّى الله عليهما وسلّم تسليماً. فإنّه قد ثبت في الصحاح عن النبي ﷺ من غير وجه أنّه قال: «إنّ الله اتخذني خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً»(٣).

---

(١) قد شرح العلاّمة ابن القيم رح مقام الفناء بكلّ بسط، مع ذكر أقسامه ومراتبه وممدوحه ومذمومه ومتوسطه، في موضعين من كتابه الكبير «مدارج السالكين» وهما جـ ١، ص ٧٩ - ٩١، وجـ ٣، ص ٢٣٦ - ٢٤٦.

(٢) ابن الطفيل: هو أبو بكر، بالإفرنجي محرّفاً (Abubacer) (أو أبو جعفر) محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن الطفيل القيسي، أو الأندلسي، الفيلسوف الطبيب المغربي. وكانت بينه وبين ابن رشد مباحث ومراجعات. توفي بمراكش سنة ٥٨١ هـ. وتصنيفه رسالة «حي بن يقظان» قصة فلسفية تعرف أيضاً باسم «أسرار الحكمة الإشراقية» استخلصها من ألفاظ الرئيس ابن سينا، وحقيقتها هي فلسفة الأفلاطونية الجديدة في صورتها الإسلامية، نشرها بوكوك (Pocoke) سنة ١٦٧١ م، ثمّ طبع في اكسفورد سنة ١٧٠٠ م، وبمصر سنة ١٢٩٩ هـ. عن «دائرة المعارف الإسلامية» و«معجم المطبوعات».

(٣) أخرجه مسلم في الصلوة من ضمن حديث جندب بن عبدالله، ولفظه: «إني أبرأ إلى الله أن يكون لي منكم خليل، فإنّ الله تعالى قد اتخذني خليلاً، إلخ»، وفيه «لا تتخذوا القبور مساجد». وذكره ابن كثير في قوله تعالى: ﴿واتخذ الله إبراهيم خليلاً﴾ وقال إنّه جاء من طريق جندب بن عبدالله البجلي، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وعبد الله بن مسعود، مرفوعاً.

وحقيقة هذا «الفناء» هو تحقيق الحنيفية، وهو إخلاص الدين لله. وهو أن يفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه، وبمحبته عن محبة ما سواه، وبطاعته عن طاعة ما سواه، وبخشيته عن خشية ما سواه، وبالحب فيه والبغض فيه عن الحب فيما سواه والبغض فيه. فلا يكون لمخلوق من المخلوقين (٥١٢) ـ لا لنفسه ولا لغير نفسه ـ على قلبه شركة مع الله تعالى. ولهذا أمر إبراهيم الخليل بذبح ابنه، فإنّه كان قد سأل الله أن يهبه إيّاه، ولم يكن له ابن غيره.

فإنّ الذبيح هو إسماعيل على أصح القولين للعلماء وقول أكثرهم، كما دلّ عليه الكتاب والسنّة. فقال الخليل: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّـٰلِحِينَ﴾ قال الله: ﴿فَبَشَّرْنَـٰهُ بِغُلَـٰمٍ حَلِيمٍ﴾[١]. والغلام الحليم إسماعيل. وأما أسحـٰق فقال فيه: فبشّرنـه بغلام عليم[٢]. وإسحاق بُشّرتْ به سارة أيضاً لما غارت من هاجر. والله ذكر قصته بعد قصة الذبيح. فإنّه لما ذكر قصة الذبيح قال بعدها: ﴿وَبَشَّرْنَـٰهُ بِإِسْحَـٰقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّـٰلِحِينَ﴾[٣].

والمقصود هنا أنّ الله أمر الخليل بذبح ابنه ـ بكره ـ امتحاناً له وابتلاء ليخرج من قلبه محبة ما سوى الله ليتمّ كونه خليلاً بذلك. فهذا هو الكمال.

وأما مجرد شهوده الحق من غير فعل ما يحبه ويرضاه فهذا ليس بإيمان ينجى من عذاب الله، فضلاً عن أن يكون هذا غاية العارفين.

ثم الذي لا يشهد السوى مطلقاً إن شهده عين السوى فهذا قول الملاحدة القائلين بوحدة الوجود. وإن كان ذلك لغيبته وإعراضه عن شهود السوى فمن شهد ما سواه مخلوقاً له ـ آية له ـ وشهد ما فيه من آياته كان أكمل ممن لم يشهد هذا.

وهؤلاء قد يبلغ بهم الأمر إلى أن يروا أنّ شهود الذات مجرّدة عن الصفات هو أعلى مقامات الشهود. وهذا من جهلهم. فإنّ الذات المجرّدة عن الصفات لا حقيقة لها في الخارج، وليس ذاك رب العالمين. ولكن هم في أنفسهم جرّدوها عن الصفات وشهدوا مجرّد (٥١٣) الذات، كما يشهد الإنسان تارة علم الربّ وتارة قدرته. فهؤلاء

---

(١) الصافات ٣٧ / ١٠٠ـ١٠١.

(٢) الوارد هو قوله: إنّا نبشّرك بغلام عليم ـ الحجر ١٥/٥٣، وقوله: وبشروه بغلامٍ عليم ـ الذاريات ٢٨/٥١.

(٣) الصافات ٣٧ / ١١٢.

شهدوا مجرّد ذات مجرّدة. فهذا في غاية النقص في معرفة الله والإيمان به. فكيف يكون هذا غاية؟ ومنهم من ينظر هذا شرطاً في السلوك، وليس كذلك. بل السابقون الأوّلون أكمل الناس ولم يكن مثل هذا يخطر بقلوبهم، ولو ذكره أحد عندهم لذمّوه وعابوه.

الفرق بين شهود الخلق وشهود الشرع

ومن جعل من الصوفية هذا «الفناء» غاية وقال إنّه يفنى عن شهود فعل الرب حتى لا يستحسن حسنة ولا يستقبح سيّئة فهذا غلط عند أئمّة القوم. وأصحاب هذا «الفناء» يسمّون هذا «اصطلاماً» و«محواً» و«جمعاً». وكان الجُنيْد - رضي الله عنه - لما رأى طائفة من أصحابه وصلوا إلى هذا أمرهم بالفرق الثاني، وهو أن يفرّقوا بين المأمور والمحظور، وما يحبّه الله وما يسخطه، حتى يحبّوا ما أحب ويبغضوا ما أبغض. وإلاّ فإذا شهدوا خلقه لكل شيء ولم يشهدوا إلاّ هذا الجمع استوت الأشياء كلّها في شهودهم لشمول الخلق والمشيئة والقدرة لكل شيء. وهذا شهود لقدره، لا لشرعه ودينه. فلم يبقَ في قلوبهم حب لما يحبه وبغض لما يبغضه، وموالاة لما يواليه ومعاداة لما يعاديه، وكانوا ممن أنكر عليهم سبحانه بقوله: ﴿**أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصَّـٰلحـٰت كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتَّقين كالفُجّار**﴾[1]. وقال فيهم: ﴿**أم حسب الذين اجترَحوا السَّيِّئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصَّـٰلحـٰت سواءً محياهم ومماتهم ساء ما يحكمُون**﴾[2]. وقال: ﴿**أفَنَجعل المسلمين كالمجرمين * ما لكمْ كيف تحكمون**﴾[3].

ونفس ولاية الله مخالِفة لعداوته. وأصل الولاية والعداوة الحب (٥١٤) والبغض. فأولياء الله هم الذين يحبّون ما أحب ويبغضون ما أبغض، وأعداؤه الذين يبغضون ما يحب ويحبّون ما يبغض. وقد قال تعالى: ﴿**لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يُوآدُّون من حَـآدَّ الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيّدهم بروح منه**﴾[4]. وقال تعالى:

(١) ص ٣٨ / ٢٨.
(٢) الجاثية ٤٥ / ٢١.
(٣) القلم ٦٨ / ٣٦.
(٤) المجادلة ٥٨ / ٢٢.

﴿فسوف يأتي الله بقوم يُحِبّهم ويُحِبُّونه أذِلّةٍ على المؤمنين أعِزَّةٍ على الكـٰفرين يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا يخافونَ لَوْمَةَ لائم﴾[١]. وقال: ﴿إنْ كُنْتُم تُحِبُّونَ الله فاتَّبِعُونِي يَحْبِبكم الله ويغفرْ لكم ذنوبكم﴾[٢].

فمن لم يشهد بقلبه إلّا خلقه الشامل ومشيئته العامّة وربوبيّته الشاملة لكل شيء لم يفرّق بين وليّه وعدوّه، ولم تتميّز عنده الفرائض والنوافل وغيرها. وقد ثبت في صحيح البخاري عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: يقول الله: «من عادىٰ لي وليًّا فقد بارزني بالمحاربة. وما تقرّب إليّ عبدي بمثل ما افترضت عليه. ولا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبّه. فإذا أحببته كنت سمعَه الذي يسمع به، وبَصَرَه الذي يبصر به، ويدَه التي يبطش بها، ورِجْلَه التي يمشي بها. فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي. ولئن سألني لأعطينّه، ولئن استعاذني لأعذّته وما تردّدتُ عن شيء أنا فاعله تردّدي عن قبض نفس عبدي المؤمن ـ يكره الموت وأكره مساءته ـ ولا بدّ له منه»[٣].

فالناظر إلى (٥١٥) القدر فقط لا يفرّق بين مأمور ومحظور سواء كان فرضاً أو نفلاً. وهو مع هذا لا بد لنفسه أن تميل إلى شيء وتنفر عن شيء، فإنّ خلوّ الحي عن الإرادة مطلقاً محال. فإن لم يحب ما يحبّه الله ويبغض ما يبغضه أحبّ ما تحبّه نفسه وأبغض ما تبغضه نفسه. فيخرج عن الفرق الإلٰهي النبوي ـ الذي هو حقيقة قول «لا إلـه إلّا الله» وحقيقة دين الإسلام ـ إلى الفرق النفساني الشيطاني.

---

(١) المائدة ٥ / ٥٤.

(٢) آل عمران ٣ / ٣١.

(٣) تفرّد بإخراج هذا الحديث القدسي البخاري دون بقية أصحاب الكتب. وقد روي من وجوه أُخر لا تخلو كلّها عن مقال. فأخرجه أحمد، وابن أبي الدينا، وأبو نعيم، والبيهقي، عن عائشة؛ والطبراني، والبيهقي، عن أبي أمامة؛ والإسماعيلي عن علي؛ والطبراني عن ابن عباس؛ وأبو يعلى، والبزار، والطبراني، عن أنس؛ عن وهب بن منبه مقطوعاً ـ عن «فتح الباري». وهذا اللفظ يختلف عن لفظ البخاري في مواضع، وليس فيه «فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي». وقد شرحه الحافظ ابن القيم رح في «الجواب الكافي» ط. ١٣٤٦ هـ، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٣. وهو الحديث الثامن والثلاثون من «شرح خمسين حديثاً» للحافظ ابن رجب الحنبلي.

ثم هؤلاء صاروا فِرَقاً. أما ابن سينا وأمثاله من الملاحدة فإنّهم يأمرون بهـذا مع سائر إلحادهم من نفي الصفات، وقِدم الأفلاك، وإنكار معاد الأبدان، وجعل النبوّة تنال بالكسب كالذكاء والزهد وإنما يفيض عليها فيض من العقل الفعّال. فيخرج من دين المسلمين واليهود والنصارى.

بل الفناء المحمود عند العارفين هو تحقيق شهادة أن لا إلـه إلاّ الله. فلا يشهد لمخلوق شيئاً من الإلّهيّة. فيشهد أنّه لا خالق غيره، ويشهد أنّه لا يستحق العبادة غيره، ويتحقق بحقيقة قوله: ﴿**إيّاك نَعبُد وإيّاك نستعين**﴾[1]، وقوله: ﴿**فاعبُدْه وتوكَّل عليه**﴾[2]. وإلاّ فإذا شهدت أنّه المستحق للعبادة مع رؤيتك نفسك لم تشهد حقيقة ﴿**إيّاك نستعين**﴾، وإذا شهدت حقيقة أنّه الفاعل لكل شيء ولم تشهد أنّه المستحق للعبادة دون ما سواه وأنّ عبادته إنما تكون بطاعة رسوله لم تشهد حقيقة ﴿**إيّاك نعبد**﴾. وإذا تحققت بقوله ﴿**إيّاك نعبد وإيّاك نستعين**﴾ تحققت بالفناء في التوحيد الذي بعث الله به رسله وأنزل له كتبه. قال الله تعالى: ﴿**واذْكُر اسْمَ ربّك وتَبتَّل إليه تبتِيلاً * رَبُّ المشرق والمغرب لا إلـه إلاّ هو فاتّخذْه وكيلا**﴾[3]. وقال تعالى: ﴿**فاعبده وتَوكّل عليه**﴾[4]. وقال تعـالى: ﴿**ومَنْ يتَّقِ الله يجعل لـه مَخْرجـاً * ويَرْزقْـه من حيث لا يحتسِب ومن يَتَوكَّلْ** (٥١٦) **على الله فهو حَسْبُه**﴾[5]. وقال تعالى: ﴿**قل هو ربّي لا إلـه إلاّ هو عليه توكّلتُ وإليه مَتاب**﴾[6].

ولهذا لما سلك ابن عربي وابن سبعين وغيرهما هذه الطريق الفاسدة أورثهم ذلك «الفناء عن وجود السوى». فجعلوا الموجود واحداً ووجود كل مخلوق هو عين وجود الحق. وحقيقة «الفناء» عندهم أن لا يرى إلاّ الحق، وهو الرائي والمرئي، والعابد والمعبود، والذاكر والمذكور، والناكح والمنكوح. والآمر الخالق هـو الآمر المخلوق. وهو المتصف بكل ما يوصف [به] الوجود من مدح وذم. وعبّاد الأصنام ما عبـدوا غيره، ومـا ثم موجـود مغايـر لـه ألبتّـة عنـدهم. وهـذا منتهى سلوك هؤلاء الملحدين.

فحقيقته قول فرعون، لأن فرعون كان في الباطن عالماً بأن ما ما يقوله باطل،

---

(١) الفاتحة ١ / ٤.
(٢) هود ١١ / ١٢٣.
(٣) المزمل ٧٣ / ٨ و٩.
(٤) هود ١١ / ١٢٣.
(٥) الطلاق ٦٥ / ٢ و٣.
(٦) الرعد ١٣ / ٣٠.

وكان جاحداً مريداً للعلو والفساد. ولهذا جحد وجود الصانع بالكلية. وأما هؤلاء فجُهّال ضلال يحسبون أن ما يقولونه هو حقيقة إثبات الربّ وتعظيمه، وهو في الحقيقة قول فرعون. فإنّ فرعون ما كان ينكر وجود هذا العالم، ولا ينكر أن الموجودات تشترك في مسمّى «الوجود»، وإنّما كان ينكر أن لهذا الوجود خالقاً مبايناً له. ولهذا أمر ببناء الصرح ليكذّب موسى بزعمه أنّ للعالم إلّهاً فوقه. قال تعالى: ﴿وقال فرعون يـٰهامـٰن ابْنِ لي صَرْحاً لَعَلّيَ أبلُغُ الأسباب * أسباب السمٰوات فأطّلِع إلىٰ إلـٰه موسى وإنّي لأظنّه كاذباً وكذلك زينَ لِفِرْعون سوء عمله وصُدَّ عن السبيل وما كيد فرعون إلّا في تباب﴾[1]. وقال تعالى: ﴿وقال فرعون يـٰأيُّها الملأ ما علمتُ لكم من إلـٰهٍ غيري فأوْقِدْ لي يٰهَامٰـنُ على الطّين فاجْعل لي صَرْحاً لعلّي أطّلِع إلىٰ إلٰه موسىٰ وإنّي لأظنّه من الكٰـذبين * واستكبَرَ هو وجنوده في الأرض بغير الحقّ وظَنُّوآ أنَّهم إلينـا لا يُرجعون * فأخذنٰـه وجنودَه فنَبَذْنٰـهُم في اليم فانْظر كيف كـان عاقبـة الظـٰلمين * (٥١٧) وجعلنٰـهم أَمّةً يَدْعون إلى النار ويوم القيٰمة لا يُنْصرون * وأتْبَعْنٰهم في هذه الدنيا لعنةً * ويوم القيٰمة هم من المقبوحين﴾[2].

وأكثر هؤلاء الملاحدة القائلين بوحدة الـوجود يقـولون إنّ فـرعون أكمـل من موسى، وإنّ فرعون صادق في قوله «أنا ربّكم الأعلى»، لأنّ الوجود فاضل ومفضول، والفاضل يستحق أن يكون ربّ المفضول. ومنهم من يقول: مات مؤمناً، وإنّ تغريفه كان ليغتسلٍ غسل الإسلام. فإنّهم مع قولهم بأن الوجود واحد قد يقولون إمّا بقول بعضهم: إنّ الثبوت غير الوجود، وإنّ ماهيات الممكنـات ثابتـة، وإنّ وجود الحق قاضٍ عليها، كما يقول ذلك ابن عربي وغيره؛ وإمّا أن يفرّق بين المطلق والمعين، كما يقوله صاحبه القونوي؛ وابن سبعين قوله قريب من هذا. وقد بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع، وإنما ذُكروا هنا لأن هؤلاء هم آخر مراتب فلاسفة الصوفية الذين يقولون إنّهم أهل التحقيق والعرفان، وكل من سواهم عندهم ناقص بـالنسبة إليهم. وقد رأيت من هؤلاء غير واحد.

وهم يرتّبون الناس طبقات، أدناها عندهم الفقيه، ثم المتكلّم، ثم الفيلسوف، ثم الصـوفي ـ أي صوفي الفـلاسفة، ثم المحقق. ويجعلون ابن سينـا وأمثالـه من الفلاسفة في الثانية، وأبا حامد وأمثاله من الصوفية من العشرة، ويجعلون المحقق هو

(١) الغافر ٤٠ / ٣٦ و٣٧.
(٢) القصص ٢٨ / ٣٨ ـ ٤٢.

الواحد. ولهذا ذكر ابن عربي في «الفتوحات» له أربع عقائد. الأول: عقيدة أبي المعالي وأمثاله مجردة عن الحجّة، ثم هذه العقيدة بحجّتها، ثم عقيدة الفلاسفة، ثم عقيدة المحققين. وذلك أنّ الفيلسوف يفرّق بين الوجود، والممكن، والواجب، (٥١٨) وهؤلاء يقولون «الوجود واحد». والصوفي الذي يعظّمه هؤلاء هو الصوفي الذي عظّمه ابن سينا. وبعده المحقّق.

وهؤلاء ليسوا مسلمين، ولا يهوداً، ولا نصارى، بل كثير من المشركين أحسن حالاً منهم. وهؤلاء أئمّة النظار المتفلسفة وصوفيّتهم وشيعتهم كان من أسباب تسلّطهم وظهورهم هو بِدع أهل البدع، من الجهميّة، والمعتزلة، والرافضة، ومن نحا نحوهم في بعض الأصول الفاسدة. فإنّ هؤلاء اشتركوا هم وأولائك الملاحدة في أصول فاسدة يجعلونها قضايا عقلية صادقة، وهي باطلة كاذبة مخالفة للشرع والعقل.

مقالات للفلاسفة لم يذهب إليها أحد من طوائف المسلمين

ثم أراد هؤلا المتكلّمون الرد عليهم في إلحادهم الظاهر الذي يظهر فيه مخالفتهم للمسلمين، مثل القول بقدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، والقول بإنكار المعاد. وهذه الثلاثة هي التي يكفّرهم بها أبو حامد الغزالي في «تهافت الفلاسفة». وطائفة يقولون: إن سائر أقوالهم الباطلة هي البدع التي ذهب إليها بعض أهل الكلام، كإنكار الصفات. وليس الأمر كما قاله هؤلاء، بل مقالاتهم التي لم يذهب أليها أحد من طوائفق المسلمين ـ لا أهل البدعة ولا أهل السنّة ـ كثيرة، مثل قولهم في النبوّات، والملائكة، وكلام الله، وقولهم في الشفاعة، وإنكار مشيئة الله وقدرته. وليس هذا من لوازم القول بقدم العالم، بل في القائلين بذلك من يقول «إنّ الله يفعل بمشيئته وقدرته» كأحد القولين الذين ذكرهما أبو البركات واختاره. وكذلك ما يقولونه في الملائكة إنّها مجرّد ما يتخيّل في النفوس، أو إنّها العقول، (٥١٩) وإنّ الواحد منها أبدع كل ما سواه، وإنّ العقل الفعّال هو المدبّر لكل ما تحت الفلك، وإنّ الوحي على الأنبياء إنّما يجيء منه، وإنّه منتهى معاد الأنفس.

فإنكارهم لقدرة الله ومشيئته أعظم من إنكارهم لعلمه بالجزئيات. فإنّ كثيراً من الناس كان لا يعرف ذلك ولكن يعلم أنّ الله قادر خلق الأشياء بمشيئته، كما في الصحيحين عن ابن مسعود قال: اجتمع عند البيت ثلاثة نفر ـ قُرشيّان وثَقَفي، أو ثقفيان وقرشي ـ كثير شحم بطونهم قليل فقه قلوبهم. فقال أحدهم: «أترون الله يسمع ما نقول»؟ فقال الثاني: «يسمع إن جَهَرنا، ولا يسمع إنّ أخفينا». فقال الثالث: «إن

كان يسمع إذا جهرنا فهو يسمع إذا أخفينا». فأنزل الله: ﴿وما كنتم تَستَترون أن يشهد عليكم سمعكم ولآ أبْصَٰرُكم ولا جلودكم ولكن ظَنَنْتُم أنّ الله لا يعلم كثيراً مِمّا تعلمون * وذلكم ظنّكم الذي ظننتم بربّكم أردٰكم فأصبحتم من الخٰسرين﴾[1]. [2] وهؤلاء كانوا يقرّون بأنّ الله خلق السمٰوات والأرض بمشيئته وقدرته. وكذلك كان بعض أحداث من المسلمين قد يجهل هذه المسألة فيقول: «يا رسول الله! مهما يكتم الناس يعلمه الله»؟ فيقول له النبيّ ﷺ: «نعم». ولم يكن هؤلاء يجهلون أنّ الله خلق كلّ شيء بمشيئته وقدرته، بل كان هذا من أظهر الأمور وأعرفها عند عامة المسلمين، بل وعامة المشركين الذي كانوا يعبدون الأصنام، وهم كفّار، وهم مشركون، وهم الذين قاتلهم النبيّ ﷺ، وهم أوّل من يتناوله ذمّ القرآن للمشركين. ومع هذا فكانوا مقرّين بأنّ الله خلق السموات والأرض وما بينهما، وخلق كلّ شيء بقدرته ومشيئته. فكانوا أحسن حالاً من هؤلاء الفلاسفة (٥٢٠) في الإقرار بأنّ الله خالق كلّ شيء وربّه ومليكه، وأنّه خلق الأشياء بمشيئته وقدرته.

فإنّ هؤلاء حقيقة قولهم أنّه لم يخلق شيئاً. ومتقدّموهم كأرسطو وأتباعه على أنّه علّة يتحرّك الفلك للتشبّه بها. فليس هو عندهم لا موجباً بالذات، ولا فاعلاً بالمشيئة. وأمّا ابن سينا وأمثاله ممّن يقول إنّه موجب بذاته فهم يقولون ما يعلم جماهير العقلاء أنّه مخالف لضرورة العقل، إذ يثبتون مفعولاً ممكناً يمكن وجوده ويمكن عدمه، وهو مع هذا قديم أزليّ لم يزل ولا يزال، وهو مفعول معلول لعلّة فاعلة لم يزل مقارناً لها في الزمان. فكلّ من هذين القولين ممّا خالفوا فيه جماهير العقلاء من الأولين والآخرين، حتّى سلفهم كأرسطو ونحوه، فإنّهم لم يقولوا بهذا ولا بهذا. بل أولئك يقولون: إنّ الفلك قديم أزليّ بنفسه ليس له مبدِع، ولكن يتحرّك للتشبه بالعلّة الأولى. فهو مفتقر إليها من هذه الجهة، لا من جهة أنّها مبدعة له. وحقيقة قوله أنّها شرط في وجود العالم مع وجوبه بنفسه، فيجعلون الواجب بنفسه مفتقراً إلى غيره. وهذا ممّا ينكره متأخروهم، كابن سينا وأمثاله.

وكذلك القائلون بالعلّة الموجبة كابن سينا، وابن رُشْد، والسهروردي، وغيرهم، حقيقة قولهم أنّه شرط في وجود الممكنات لا مبدعُ لها ولا فاعل. فإنّهم لا

---

(١) فصّلت ٤١ / ٢٢ و٢٣.

(٢) أخرجه الشيخان، والترمذي، وأحمد، في التفسير، من حديث عبدالله بن مسعود، وهذا اللفظ أشبه بلفظ الترمذي.

يثبتون للحوادث محدثاً أصلاً في نفس الأمر، إذ الفلك عندهم ممكن له مبدع، وهو متحرّك باختياره كما يتحرّك الإنسان باختياره، وله نفس فلكية كما للإنسان نفس. وليس عندهم فوقه شيء (٥٢١) يحدث عنه شيء.

وإن قالوا «إنّه معلول» فقولهم في الفلك أقبح من قول القدرية في أفعال الحيوان فإنّ القدرية يقولون: إنّ الله خلق الحيوان بقدرته ومشيئته، فجعل له قدرة تصلح للضدّين، فهو يحدث إرادته وأفعاله بقدرته ومشيئته. وهؤلاء لا يجعلون الفلك مخلوقاً في الحقيقة وإن قالوا «هو معلول». ولو جعلوه مخلوقاً فعندهم هو متحرّك حركة إختيارية نفسانية بمشيئته وقوّة فيه، وليس فوقه شيء يحدث هذه الحركة ولا يفعلها. وإنّما الفلك متحرّك للتشبّه بالأوّل لاستخراج أيونه وأوضاعه، إذ هي غاية كماله.

وإن قالوا «إنّ حركته تصدر عن الأوّل» فكلام لا حقيقة له. فإنّهم وكلّ عاقل يعلم أنّ الشيء البسيط الذي هو على حال واحدة أزلاً وأبداً لا يحدث عنه شيء، فضلاً عن حوادث مختلفة. ويعلمون أنّ المتغيّرات لا تصدر عن بسيط ألبتة. وهذا كلّه مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا التنبيه على الكفر الذي يوجد فيهم قولاً وفعلاً أعظم من كفر اليهود والنصارى ومشركي العرب الذين هم أوّل من بعث إليه النبيّ ﷺ ونزل فيه القرآن بكفره واستحقاقه النار.

الشفاعة الشركية المنفيّة والشفاعة الشرعية الثابتة

ومن ذلك أنّ أولئك المشركين كانوا يجعلون ما يشركون به شفعاء يشفعون لهم إلى الله والله يقبل شفاعتهم ـ وهو سؤالهم ودعاؤهم ـ بقدرته ومشيئته، كما ذكر الله ذلك في مواضع من كتابه. فقال تعالى: **﴿ويعبُدون من دون الله ما لا يضُرُّهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلآء شفعآؤنا عند الله قل أتُنَبِّئون الله بما لا يعلم في السمٰوات ولا في الأرض﴾**[1].

(٥٢٢) ولهذا نفى الله شفاعة أحد إلاّ بإذنه في غير موضع من القرآن، بقوله: **﴿من ذَا الذي يَشْفَع عند إلاّ بإذْنِه﴾**[2]. وقوله: **﴿وأنذِرْ به الذين يخافون أن يّحْشَروآ**

(١) يونس ١٠ / ١٨.
(٢) البقرة ٢ / ٢٥٥.

إلى ربّهم ليس لهم من دونه وَلِيٌّ ولا شفيع﴾[1]. وقال: ﴿وذَرِ الذين اتخذوا دينهم لِعباً وَلهْواً وغرَّتهم الحيوٰة الدُّنيا وذكّر به أن تُبْسَلَ ـ أي تحبس وتؤخذ وترتهن ـ نَفْسٌ بما كسبت ليس لها من دون الله وَلِيٌ ولا شفيع وإن تَعْدِلْ كلّ عَدلٍ لا يُؤْخذْ منها أولئك الذي أُبْسِلوا بما كسبوا لهم شراب من حميم وعذابٌ أليم بما كانوا يكفرون﴾[2]. وقال: ﴿الله الذي خلق السَموات والأرض وما بينهما في سِتَّة أيّام ثمّ اسْتَوىٰ على العرش ما لكم من دونه من وَلِيٍّ ولا شفيع أفلا تتذكّرون﴾[3]. وقال تعالى: ﴿وقالوا اتَّخذَ الرحمٰن ولداً سُبحٰنه بل عِبَادٌ مكرَمون * لا يَسبِقونه بالقول وهم بأمره يعملون * يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلاّ لِمَنْ ارْتَضَىٰ وهم من خشيته مُشْفِقون * ومن يقل منهم إنِّي إلٰهٌ من دونه فذلك نَجْزيه جهنَّم كذلك نجزي الظٰلِمين﴾[4]. وقال تعالى: ﴿قُلِ ادّعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذَرَّةٍ في السمٰوات ولا في الأرض وما لهم فيهما من شركٍ وما له منهم من ظهير * ولا تنفع الشفاعة عنده إلاّ لمن أَذِنَ له﴾[5]. وقال تعالى: ﴿وكم من مَلكٍ في السمٰوات لا تُغْني شفٰعتهم شيئاً إلاّ من بعد أن يأذَن الله لمن يشاء ويرضىٰ﴾[6].

فهذه الشفاعة التي نفاها القرآن تتضمّن نفي ما كان يقوله مشركوا العرب وأمثالهم من المشركين. وهي من جنس شرك (٥٢٣) النصارى ونحوهم من الضُلاّل المنتسبين إلى الإسلام، حيث يعتقدون في الملائكة أو الأنبياء أو الشيوخ أنّهم شفعاء لهم عند الله كما يشفع الشفعاء إلى ملوك الدنيا. ويضربون لله مثلاً فيقولون: من أراد أن يتقرّب إلى ملِكٍ عظيم فلا ينبغي له أن يأتي إليه أوّلاً، بل يتقرّب إلى خاصته وهم يرفعون حوائجه ويقرّبونه إليه. قال تعالى: ﴿والذين اتخذوا من دونهٓ أولياۤء ما نعبدهم إلاّ لِيُقَرِّبُونا إلى الله زُلفىٰ﴾[7]. أي يقولون: ما نعبدهم إلاّ ليقرّبونا إلى الله زلفى. ذكر سبحانه هذا بعد قوله: ﴿تنزيلُ الكتٰب من الله العزيز الحكيم * إنّا أنزلنآ إليك الكتٰب بالحقّ فَاعْبُدِ الله مُخْلِصاً له الدينَ * ألا لله الدينُ الخالصُ والذينَ اتّخذوا من دونه أولياۤء ما نعبدهم إلاّ لِيُقَرّبونآ إلى الله زُلفىٰ إن الله يحكم بينهم في ما هم فيه يختلفون إن الله لا يهدي من هو كٰذبٌ كفّار﴾[8].

---

(١) الأنعام ٦ / ٥١.
(٣) السجدة ٣٢ / ٤.
(٢) الأنعام ٦ / ٧٠.
(٤) الأنبياء ٢١ / ٢٦ ـ ٢٩.
(٥) سبأ ٣٤/ ٢٢، ٢٣.
(٦) النجم ٥٣/٢٦ .
(٧) الزمر ٣٩/٣ .
(٨) الزمر ٣٩/ ١ ـ ٣.

وقال في هذه السورة: ﴿أَلَيْسَ الله بكافٍ عبدَه ويُخَوِّفونك بالذين من دونه ومن يُضْلِلِ الله فما له من هادٍ * ومن يهدي الله فما له من مُضل أليس الله بعزيز ذي انتقام * ولئن سألتَهم من خلق السمٰوات والأرض ليقولُنَّ الله قل أفرَأيتم ما تدّعون من دون الله إن أرادني الله بضُرٍّ هل هُنَّ كَـٰشِفٰتُ ضُرِّه أو أرادني برحمة هل هُنَّ مُمْسِكٰت رحمته قل حَسْبي الله عليه يتوكّل المتوكِّلون﴾[1]. وقال فيها: ﴿قل إنّي أُمِرْتُ أن أعبد الله مخلِصاً له الدين * وأُمِرْتُ لِأنَ أكون أوّلَ المسلمين﴾[2]. وقال فيها: ﴿قل أفغيرَ الله تأمُرُونّي أعبُدُ أيُّهَا الجـٰهلُون * ولقد أوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليَحْبَطَنَّ عمَلُكَ ولتكونَنَّ من الخـٰسرين * (٥٢٤) بل اللَّهَ فَاعْبُدوكُن من الشَّكرين﴾[3].

تفسير قوله تعالى «أولئك الذين يَدْعُونَ يبْتَغُون ـ الآية»

وقال تعالى: ﴿قل ادْعُوا الذين زَعَمْتم من دونه فلا يملكون كشف الضُّر عنكم ولا تحويلاً * أولئك الذين يَدْعون يبتغون إلى ربّهم الوسيلة أيُّهُم أقْرَبُ ويَرْجون رحمته ويخافون عذابه إنَّ عذاب ربّك كان محذوراً﴾[4].

روى ابن حاتم وغيره بإسانيد ثابتة، عن شعبة، عن السُّدّيِّ، سمع أبا صالح، عن ابن عباس في قول الله: أولئك الذين يدّعون يبتغون إلى ربّهم الوسيلة، هو عيسى، وأمّه، وعُزَير، والملائكة. وكذلك في تفسير عطيّة عن ابن عباس قال: كان أهل الشرك يقولون «نعبد الملائكة، والمسيح، وعُزيراً. وعن إسرائيل، عن السدي، عن أبي صالح: عيسى، وعزير، والملائكة. وكذلك في تفسير أسباط عن السدّي، قال: ذكروا أنهم اتخذوا الإلـٰه، وهو حين عبدوا الملائكة، والمسيح، وعزيراً، قال الله: ﴿أولئك الذين يدّعون يبتغون إلى ربّهم الوسيلة﴾.

وفي صحيح البخاري وغيره عن ابن مسعود قال: كان ناس من الأنس يعبدون ناساً من الجنّ، فأسلم الجنّ وتمسّك الآخرون بعبادتهم، فنزلت: أولئك الذين يدّعون يبتغون إلى ربّهم الوسيلة أيُّهم أقرب ويرجون رحمته ـ إلى آخر الآية[5].

---

(١) الزمر ٣٩ / ٣٦ ـ ٣٨.
(٢) الزمر ٣٩ / ١١ ـ ١٢.
(٣) الزمر ٣٩ / ٦٤ ـ ٦٦.
(٤) الإسراء ١٧ / ٥٦ ـ ٥٧.
(٥) أخرجه البخاري ومسلم في التفسير، وابن جرير، وسعيد بن منصور، عن عبدالله بن مسعود، =

وكذلك روى ابن أبي حاتم وغيره، عن ابن شوذب، عن مطر الوراق، قال: أنزلها الله في حيّ العرب كانوا يعبدون حيّاً من الجن. وفي تفسير مقاتل: إنّ المشركين كانوا يعبدون الملائكة ويقولون: هي تشفع لنا عند الله. فلمّا ابتلوا بالقحط سبع سنين قيل لهم: ادعوا الذين زعمتم.

والآية تتناول كلّ من دُعي غير الله وذلك المدعو يبتغي إلى الله الوسيلة - أي القربى والزلفى - ويرجو رحمة الله ويخاف عذابه. وهذا يدخل فيه الملائكة والأنبياء والصالحون - الإنس والجن. وقد قرأ طائفة «أولئك الذين تدعون»، فبين أنّ الذين يدعونهم المشركون هم يتقرّبون إلى الله ويرجونه ويخافونه فكيف (٥٢٥) يجوز دعاؤهم؟ وهذا كقوله: **﴿أفَحَسِبَ الذين كفروا أن يتّخذوا عبادي من دوني أولياء﴾**[١].

حصر أقسام المدعُوّين من دون الله ونَفْي كلّ واحد منهم

وقال تعالى: **﴿قُل ادْعوا الذين زَعَمتم من دون الله لا يَملكون مثقال ذرّة في السمٰوٰت ولا في الأرض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظَهير * ولا تنفع الشفاعة عنده إلّا لمن أذِن له﴾**[٢]. فذكر سبحانه الأقسام الممكنة. فإنّ المشرك الذي يدعو غير الله ويرجوه ويخافه إمّا أن يجعله مالكاً، أو شريكاً، أو ظهيراً، أو شفيعاً. وهكذا كلّ من طُلب منه أمر من الأمور إمّا أن يكون مالكاً مستقلاً به، وإمّا أن يكون شريكاً فيه، وإمّا أن يكون عوناً وظهيراً لربّ الأمر، وإمّا أن يكون سائلاً محضاً وشافعاً إلى ربّ الأمر. فإذا انتفت هذه الوجوه امتنعت الاستغاثة به.

ولهذا كان الناس بعضهم مع بعض من الملوك وغيره فيما يتسآءلونه لا يخرجون عن هذه الأقسام. إمّا أن يكون لكلّ منهما ملك متميّز عن الآخر فيطلب من هذا ما في ملكه ومن هذا ما في ملكه. وإمّا أن يكون أحدهما شريكاً للآخر فيطلب منه ما يطلب من الشريك. وإمّا أن يكون أحدهما من أعوان الآخر وأنصاره وظُهرانه كأعوان الملوك

= واللفظ للبخاري تقريبا. ومفعول «يدعون» محذوف، تقديره «أولئك الذين يدعونهم آلهة يبتغون إلى ربهم الوسيلة». وقرأ ابن مسعود «تدعون» بالمثناة الفوقانية على أنّ الخطاب للكفار، وهو واضح - عن «فتح الباري». وقد جمعت أقوال المصنف والشيخ ابن القيم رح في تفسير هذه الآية في «فتح المجيد شرح كتاب التوحيد» ط. مصر سنة ١٣٥٧ هـ، ص ٧٨ - ٨٢.

(١) الكهف ١٨ / ١٠٢.

(٢) سبأ ٣٤ / ٢٢، ٢٣.

فهو محتاجٌ إليهم، فيطلب منهم ما يحتاج إليه. وإذا انتفت هذه الوجوه لم يبق إلاّ مجرّد طلب محض وسؤال من غير حاجة بالمسؤول إلى السائل الشافع.

والمشركون بالله كل منهم في نوع من هذه الأنواع. منهم من أثبت فاعلاً مستقلاً غير الله، لكن لم يثبتوه مماثلا له ـ لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله. وهذا كالمجوس الذين أثبتوا قديماً شريراً يستقل بفعل الشرّ. (٥٢٦) وكذلك القائلون منهم أنّه خلق الشرّ. والقدرية من جميع الأمم أثبتوا غير الله يحدث أشياء ينفرد بأحداثها دون الله، وإن كان الله خالقاً له. ولهذا قال السلف: «القدرية مجوس هذه الأمّة»[1].

والقائلون بقدم العالم كلّهم لا بدّ لهم من إثبات غير الله فاعلاً. أمّا أرسطو وأتباعه فإنّ الفلك عندهم بحركته هو المحدِث للحركات وما يتولّد عنها. ثمّ من أثبت له شريكاً من «العقول» و«النفوس» جعله مستقلاً بأحداث شيء، وذاك مستقلاً بأحداث شيء. ومن قال منهم بالعلّة المشبّهة بها، ومن قال بالموجب بالذات. فإنّ الطائفتين لا يثبتون في الحقيقة أنّ الله أحدث شيئاً، ولا خلقه.

ولله سبحانه نفى أن يكون لغيره ملك، أو شرك في الملك، أو يكون له ظهير. فإنّه سبحانه هو وحده خالق كلّ شي وربّه ومليكه. وهذا هو مذهب أهل السنّة المثبتين للقدر القائلين بأنّ الله خالق كلّ شيء بمشيئته وقدرته. لكن السلف والأئمّة وأتباعهم يثبتون قدرة العبد وفعله، ويثبتون الحكمة والأسباب، وجهْمٌ ومن اتبعه من أهل الكلام ينفون ذلك كلّه، كما قد بسّط في موضعه.

تفسير قوله تعالى «حتّى فُزِّع عن قلوبهم ـ الآية»

ولم يُثبت سبحانه إلاّ الشفاعة. لكن أثبت شفاعة مفيدة، ليست هي الشفاعة التي يظنّها المشركون. فقال تعالى: **﴿ولا تَنفَع الشفاعة عنده إلاّ لمن أذن له حتّى إذا فزِّع عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربّكم قالوا الحَقَّ وهو العليُّ الكبير﴾**[2]. وقد جاءت الأحاديث الصحيحة والآثار عن الصحابة والتابعين تخبر بما يوافق تفسير هذه الآية من

---

(١) أخرجه أبو داود والحاكم من حديث عبد الله بن عمر مرفوعاً، مع زيادة «إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم». قال المنذري: هذا منقطع... وقد روي من طرق عن ابن عمر ليس منها شيء يثبت.

(٢) سبأ ٣٤ / ٢٣.

حال الملائكة مع الله، كما وصفهم تعالى في الآية الأخرى فقال: ﴿بل عِبادٌ مُكرمون * لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون﴾[1]. ففي الحديث الصحيح الذي رواه أحمد والبخاري وغيرهما عن ابن عيينة، عن (٥٢٧) عمرو بن دينار، عن عكرمة، عن أبي هريرة يبلغ به النبيّ ﷺ، قال: «إنّ الله إذا قضىٰ الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله كأنّه سلسلة على صفوان. فإذا فزع عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربّكم قالوا الحق وهو العلي الكبير. فيسمعها مسترقو السمع، وهم هكذا ـ ووصف [سفيان] بيده فأقامها منحرفة. فربّما أدرك الشهابُ المسترَق قبل أن يَرْمِي بها [إلى صاحبه] فيُحرِقَه، وربّما لم يدركه، فيرمي بها إلى الذي يليه، ثمّ يرمي بها إلى الذي يليه، ثم يلقيها إلى الأرض، فتلقى على لسان الساحر أو لسان الكاهن، فيَكذِب عليها مائة كَذْبَة، فيقولون: قد أخبر يوم كذا وكذا بكذا وكذا فوجدناه [٥] حقّاً للكلمة التي سُمِعَتْ من السماء»[2].

وفي الحديث الصحيح الذي وراه مسلم وغيره، عن الزهري، عن علي بن الحسين، عن عبد الله بن عبّاس: حدّثني رجل من الأنصار أنّهم بينما هم جلوس ليلة مع رسول الله ﷺ رُمي بنجم فاستنار. فقال لهم رسول الله ﷺ: «ما كنتم لهذا في الجاهلية»؟ قالوا: «كنا نقول ولد عظيمٌ، أو مات عظيم». قال: «فإنّه لا يرمي بها لموت أحد ولا لحياته، ولكنْ ربُّنا تبارك وتعالى إذا قضى أمراً سبّحه حملة العرش، ثمّ سبّحه أهل السماء الذي يلونهم، حتّى يبلغ التسبيحُ أهلَ السماء الدنيا»، ثمّ يقول الذين يلون حملة العرش لحملة العرش: «ماذا قال ربكم»؟ قالوا: «الحق وهو العليّ الكبير»، فيقولون كذا وكذا. فيخبر أهل السموات بعضهم بعضاً حتّى يبلغ الخبر أهل السماء الدنيا، فتخطف الجنّ السمعَ، فيلقونه إلى أوليائهم فيلقـون إلى أوليائهم، فيُرْمَوْنَ. فما جاءوا به على وجهه فهو الحق، ولكنّهم يَقْرِفون فيه ويزيدون»[3].

---

(١) الأنبياء ٢١ / ٤٦، ٤٧.

(٢) أخرجه البخاري في تفسير سورة الحجر، وسورة سبأ، وفي التوحيد، ومن حديث أبي هريرة. قال الحافظ ابن كثير: وقد رواه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، اهـ، فلم يذكر أحمد. وهذا اللفظ يختلف عن اللفظ المشهور لهذا الحديث في مواضع، منها أنّ أوّله في المشهور «إذا قضى الله الأمر في السماء»، ومنها أنّ فيه «ووصف سفيان بيده فحرّفها وبدّد بين أصابعه»، ومنها أ نّ فيه «فيكذب معها مائة كذبة». وقد أورده الشيخ محمد بن عبد الوهاب في «كتابه التوحيد» وشرحه في «فتح المجيد» ط. سنة ١٣٥٧، ص ١٥٨ ـ ١٦١.

(٣) أخرجه مسلم في السلام، باب تحريم الكهانة، وأحمد، والترمذي، من حديث ابن عباس. =

وكذلك في الحديث الآخر (٥٢٨) المعروف من رواية نعيم بن حماد، عن الوليد بن مسلم، عن عبد الرحمن بن يزيد، عن عبد الله بن أبي زكريا، عن رجاء بن حيوة، عن النَّوَّاس بن سمْعان قال، قال رسول الله ﷺ: «**إذا أراد الله أن يوحي بأمره تكلّم بالوحي. فإذا تكلّم أخذت السمواتِ منه رجْفةٌ ـ أو قال رَعْـدةٌ ـ شديـدة من خوف الله. فإذا سمع بذلك أهل السموات صعقوا وخرّوا لله سجّداً، فيكون أوّل من يرفع رأسه جبريل. فيكلّمه الله من وحيه بما أراد. فيمضي به جبريل على الملئكة، كلّما مرّ بسماء سأله ملائكتها: «ماذا قال ربنا، يا جبريل»؟ فيقول: «قال الحق وهو العليّ الكبير». فيقولون كلّهم مثل ما قال جبريل. فينتهي جبريل بالوحي [إلى] حيث أمره الله من السماء والأرض**». وقد رواه ابن أبي حاتم، والطبري، وغيرهما(١).

وقوله «فزع عن قلوبهم»، أي أزال عنها الفزع. وكذلك قال غيـر واحد من السلف: «جُلِّي عن قلوبهم». وهذا كما يقال «قَرَّد البعيرَ» إذا أزال عنه القُراد، ويقال: تحـرّجَ، وتحـوَّب، وتـأثّمَ، وتخنَّثَ، إذا أزال عنـه الحـرج، والحـوب، والإثم، والحنث.

وروى ابن أبي حاتم، ثنا الحسن بن محمد الواسطي، ثنا يزيد بن هارون، عن شريك، عن يزيد بن أبي زياد، عن مقسم، عن ابن عبّاس في قوله «حتى إذا فزع عن قلوبهم» قال: كان إذا نزل الوحي كان صوته كوقع الحديد على الصفوان. قـال: فيصعق أهل السماء، حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم؟ قالت الرسل: الحق وهو العلي الكبير. وقال عن الحارث الدمشقي، ثنا أبي، عن(٢) عن جعفر بن أبي المغيرة، عن سعيد بن جبير، عن ابن عبّاس: «حتّى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربّكم» قال: تنزل (٥٢٩) الأمر إلى السماء الدنيا له وقعة كوقعة السلسلة على الصخرة فيفزع له جميع أهل السموات فيقولون: ماذا قال ربّكم؟ ثمّ يرجعون إلى أنفسهم فيقولون: الحق، وهو العلي الكبير.

= واللفظ يختلف عن لفظ مسلم في مواضع، وليس فيه «سبحـه» بل «سبح» في الموضعين. ومعنى «يقرفون فيه»: يخلطون فيه الكذب.

(١) أخرجه ابن أبي حاتم بسنده هكذا كما ذكره الحافظ ابن كثير، ثمّ قال: وكذا رواه ابن جرير، وابن خزيمة، اهـ. ورواه الطبراني أيضاً. وفي تفسير ابن جرير المطبوع «جابر بن حيوة» بدل رجاء بن حيوة».

(٢) بياض بالأصل.

ويروى من تفسير عطية عن ابن عبّاس: «حتّى إذا فزع عن قلوبهم ـ الآية» قال: لما أوحى الله إلى محمد دعا الرسول من الملئكة ليبعثه بالوحي سمعت الملئكة صوت الجبار يتكلّم بالوحي. فلمّا كشف عن قلوبهم سألوا عمّا قال الله، فقالوا الحق وعلموا أنّ الله لا يقول إلاّ حقّاً وأنّه منجزه. قال ابن عبّاس: وصوت الوحي كصوت الحديد على الصفا. فلمّا سمعوه خرّوا سجّداً. فلمّا رفعوا رؤسهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العليّ الكبير(1).

وبإسناده من تفسير قتادة رواية عبد الرزّاق، عن معمر، عنه: «حتّى إذا فزع عن قلوبهم» قال: لما كانت الفترة التي كانت بين عيسى ومحمد صلّى الله عليهما وسلّم فنزل الوحي مثل صوت الحديد. فأفزع الملئكة ذلك، فقال الله: حتّى إذا فزع عن قلوبهم ـ يقول: حتّى إذا جلى عن قلوبهم ـ قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير. ويروى بإسناده من تفسير الوالبي، عن ابن عباس «فزع عن قلوبهم» قال: جلى عن قلوبهم. قال: وروي عن ابن عمر، وأبي عبد الرحمن السلمي، والشعبي، والضحاك، والحسن، وإبراهيم النخعي، وقتادة، مثل ذلك.

وقد روى أحمد وغيره، عن أبي معاوية أو عبد الرحمن، عن الأعمش، عن مسلم، عن مسروق، عن عبد الله بن مسعود قال: إذا تكلّم الله بالوحي سمع أهل السماء صوته كجرّ السلسلة على الصفا، فيصعقون لذلك ويخرّون سجّداً. فإذا علموا أنّه وحي فزع عن قلوبهم ـ قال: فيردّ إليهم ـ فينادي أهل السموات بعضهم بعضاً: ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العليّ الكبير. (٥٣٠) وقد رواه أبو داود في سننه مرفوعاً إلى النبيّ ﷺ(2).

وهذا الذي جاء به الكتاب والسنّة والآثار ممّا يصيب الملئكة عند سماع الوحي إذا قضى الله الأمر يتناول ما يقضيه بخلقه وبقدره، وما يقضيه بشرعه وبأمره. فإنّهم ذكروا ذلك عند تكلّمه بالقرآن، وعند ما يقضيه من الحوادث التي يسمع بعضها مسترق السمع ويخبر بها الكُهّان. ومسترق السمع وهذا الصنف هو الغالب. فإنّ إرسال رسول من البشر قليل بالنسبة إلى هذه الحوادث.

---

(١) رواه ابن جرير بإسناده في تفسيره. وقال في «فتح المجيد» ص ١٥٩: وروى ابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس، ثمّ ذكره إلى قوله «لا يقول إلاّ حقاً».

(٢) رواه أبو داود بهذا الإسناد من هذا الوجه ببعض الاختلاف. وقال في «فتح المجيد» ص ١٥٩: وروى سعيد بن منصور وأبو داود وابن جرير عن ابن مسعود، ثمّ ذكر الشطر الأوّل منه.

قول الفلاسفة في الشفاعة أعظم شركاً من قول غيرهم

وقال سبحانه: ﴿ما كان لبشرٍ أن يؤتِيهِ الله الكتٰب والحُكم والنبوّة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله ولٰكن كونوا ربّٰنيِّين بما كنتم تعلمون الكتٰب وبما كنتم تَدْرسون * ولا يأمُرَكم أن تتّخذوا الملٰئكة والنبيّين أرباباً أيأمرُكم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون﴾(1). فبيّن سبحانه أن من اتّخذ الملائكة والنبيّين أرباباً فهو كافر، مع أنّ المشركين إنما كانوا يتّخذونهم شفعاء ويتقرّبون بهم إلى الله زلفى. فإذا كان هؤلاء الذين دعوا مخلوقاً ليشفع لهم عند الله كما يشفع المخلوق عند المخلوق فيسأله ويرغب إليه بلا إذنه وقد جعلهم الله مشركين كفّاراً مأواهم جهنّم فكيف بشرك هؤلاء الفلاسفة وما يثبتونه من الشفاعة؟ فإنّهم يجوّزون دعاء الجواهر العلوية ـ الشمس والقمر والكواكب، وكذلك الأرواح التي يسمّونها «العقول» و«النفوس»، ويسمّيها من انتسب إلى أهل الملل «الملائكة».

وهؤلاء المشركون قد تنزّل عليهم أرواح تقضي بعض مطالبهم وتخبرهم ببعض الأمور. وهم لا يميّزون بين الملائكة والجن، بل قد يسمّون الجميع «ملائكة» و«أرواحاً»، ويقولون «روحانية الشمس» «روحانية عطارد» «روحانية الزهرة». (٥٣١) وهي الشيطان والشيطانة التي تضل من أشرك بها كما أن لنفس الأصنام وهي التماثيل المصنوعة على اسم الوثن من الأنبياء والصالحين، أو على اسم كوكب من الكواكب، أو روح من الأرواح، والأصنام أيضاً لها شياطين تدخل فيها وتكلّم أحياناً بعض المشركين. وقد تترايا أحياناً فيراها بعض الناس من السدنة وغيرهم.

فالمشركون من الفلاسفة القائلين بقدم العالم هم أعظم شركاً وما يدعونه من الشفاعة لآلهتهم أعظم كفراً من مشركي العرب. فإنّهم لا يقولون إنّ الشفيع يسأل الله والله يجيب دعوته، كما يقوله المشركون الذين يقولون «إنّ الله خالق بقدرته ومشيئته». فإنّ هؤلاء عندهم أنّه لا يعلم الجزئيات، ولا يحدث شيئاً بمشيئته وقدرته، وإنما العالم فاض عنه.

فيقولون: إذا توجّه الداعي إلى من يدعوه ـ كتوجّهه إلى الموتى عند قبورهم وغير قبورهم وتوجّهه إلى الأرواح العالية ـ فإنّه يفيض عليهم ما يفيض من ذلك المعظَّم الذي دعاه واستغاث به وخضع له من غير فعل من ذلك الشفيع ولا سؤال منه

---

(1) آل عمران ٣ / ٧٩، ٨٠.

لله تعالى، كما يفيض شعاع الشمس على ما يقابلها من الأجسام الصقيلة كالمرآة وغيرها، ثم ينعكس الشعاع من ذلك الجسم الصقيل إلى حائط أو ماء. وهذا قد ذكره غير واحد من هؤلاء، كابن سينا ومن اتبعه كصاحب «الكتب المضنون بها» وغيره.

وهؤلاء يزورون القبور الزيارة المنهيّ عنها بهذا القصد. فإنّ الزيارة الشرعية مقصودها مثل مقصود الصلوٰة على الجنازة، يقصد بها السلام على الميّت والدعاء له بالمغفرة والرحمة. وأما الزيارة المبتدعة التي هي من جنس زيارة المشركين فمقصودهم بها طلب الحوائج من الميّت أو الغائب، إمّا أن يطلب الحاجة منه، أو يطلب منه أن يطلبها من الله، وإما أن يُقسم (٥٣٢) على الله به. ثم كثير من هؤلاء يقول: إن ذلك المدعو يطلب تلك الحاجة من الله، أو إنّ الله يقضيها بمشيئته واختياره للأقسام على الله بهذا المخلوق. وأما أولئك الفلاسفة فيقولون: بل نفس التوجّه إلى هذه الروح يوجب أن يفيض منها على المتوجه ما يفيض، كما يفيض الشعاع من الشمس، من غير أن تقصُدَ هي قضاء حاجة أحد، ومن غير أن يكون الله يعلم بشيء من ذلك على أصلهم الفاسد.

فتبيّن أنّ شرك هؤلاء وكفرهم أعظم من شرك مشركي العرب وكفرهم، وأنّ اتخاذ هؤلاء الشفعاء الذين يشركون بهم من دون الله أعظم كفراً من اتخاذ أولئك.

ليس توسّط البشر عند الحنفاء كتوسط العُلويات عند الفلاسفة

ولهذا كانت مناظرة كثير من أهل الكلام لهم مناظرة قاصرة، حيث لم يعرف أولئك حقيقة ما بعث الله به رسله وأنزل به كتبه وما ذمّه من الشرك. ثم يكشفون بنور النبوّة ما عند هؤلاء من الضلال. كما ناظرهم الشهرستاني في كتاب «الملل والنحل»[1] لما ذكر فصلاً في المناظرة بين الحنفاء وبين الصابئة المشركين، فإنّ الحنفاء يقولون بتوسّط البشر وأولئك يقولون بتوسّط العلويات. فأخذ يبيّن أنّ القول بتوسّط البشر أولى من القول بتوسّط العلويّات. ومعلوم أنّه إذا أخذ التوسّط على ما يعتقدونه في العلويّات كان قولهم أظهر. فكان ردّه عليهم ضعيفاً لضعف العلم بحقيقة دين الإسلام.

---

(١) «الملل والنحل»: لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفي سنة ٥٤٨ هـ، طبع طبعات، منها على هامش الأجزاء الثلاثة الأوّل من كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم، ط. مصر سنة ١٣١٧ ـ ١٣٢١ هـ في ٥ أجزاء. والمناظرة المشار إليها تقع على ص ٩٨ ـ ١٤١، جـ ٢، منها.

فإنّ الحنفاء ليس فيهم من يقول بإثبات البشر وسائط في الخلق والتدبير، والرزق، والإحياء والإماتة، وسماع الدعاء، وإجابة الداعي. بل الرسل كلّهم وأتباع الرسل متّفقون على أنه لا يُعبد إلّا الله وحده. فهو الذي يُسأل ويُعبد، وله يُصلّى ويُسجد، وهو الذي يجيب دعاء المضطرّين، ويكشف الضرّ عن المضرورين، ويُغيث
(٥٣٣) عباده المستغيثين. ﴿**ما يَفتح الله للناس من رحمةٍ فلا مُمْسِكَ لها وما يُمْسِك فلا مرسِلَ له من بعده**﴾[١]. ﴿**وما بكم من نعمةٍ فمن الله ثم إذا مَسَّكم الضُّرُّ فإليه تَجئَرون**﴾[٢].

وليس عند الحنفاء أنّ أحداً غير الله يستقلّ بفعل شيء، بل غايته أن يكون سبباً، والأثر لا يحصل إلّا به وبغيره من الأسباب وبصرف الموانع. والله تعالى هو الذي يخلق بتأثير الأسباب وبدفع الموانع، مع خلقه سبحانه أيضاً لهذا السبب. لكن المقصود أنّه ليس في الوجود ما يستقلّ بإحداث شيء، ولا ثم شيء يوجب كل أثر إلّا مشيئة الله وحده. فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن.

والرسل هم وسائط بين الله وبين خلقه في تبليغ رسالاته، وأمره ونهيه، ووعده ووعيده، كما قال تعالى: ﴿**وما نرسل المرسَلين إلّا مبشِرين ومنذِرين**﴾[٣]، وقال: ﴿**إنّا إرسلناك شهيداً ومُبَشِّراً ونذيراً * وداعِياً إلى الله بإذنه وسِراجاً مُنيراً**﴾[٤]. فأخبر أنه أرسله شاهداً، كما قال: ﴿**ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شُهَدآء على الناس**﴾[٥]. وقال: ﴿**فكيف إذا جِئْنا من كلّ أمّة بشهيد وجِئنا بك على هؤلآء شهيداً**﴾[٦] وقال: ﴿**وكذلك جعلنكم أمّة وَسَطاً لتكونوا شهدآء على الناس ويكونَ الرسول عليكم شهيداً**﴾[٧]. ولما دفن النبي ﷺ شهداء أُحُد قال: «**أما أنا فشهيد على هؤلاء**»[٨]. وقوله «مبشِّراً ونذيراً» بالوعد والوعيد، و«داعياً إلى الله بإذنه» بالأمر والنهي».

---

(١) الفاطر ٣٥ / ٢.
(٢) النحل ١٦ / ٥٣.
(٣) الأنعام ٦ / ٤٨. والكهف ١٨/٥٦.
(٤) الأحزاب ٣٣ / ٤٥، ٤٦.
(٥) الحج ٢٢ / ٧٨.
(٦) النساء ٤ / ٤١.
(٧) البقرة ٢/١٤٣.
(٨) هو قطعة من حديث جابر بن عبد الله أخرجه البخاري في الجنائز، ولفظه: كان النبيّ ﷺ يجمع =

وقال تعالى: ﴿وَسْئَلْ مَنْ أرسلنا من قبلك من رسلنآ أجَعَلْنا من دون الرحمٰن آلهةً يُعبَدون﴾[1]. (٥٣٤) وقال: ﴿ولقد بعثنا في كل أمةٍ رسولاً أَنِ اعْبدوا الله واجْتَنِبوا الطَّاغوت فمنهم من هَدى الله ومنهم من حقَّتْ عليه الضلـٰلة﴾[2]. وقال تعالى: ﴿ومآ أرسلنا مِنْ قبلِك من رسولٍ إلاّ نوحىٓ إليه أنه لا إلـٰه إلآ أنا فاعْبُدُونِ﴾[3]. وقد أخبر الله عن أوّل الرسل نوح ـ عليه السلام ومن بعده من الرسل أنّهم قالوا لقومهم: ﴿اعبُدوا الله ما لكم من إلٰهٍ غيرهُ﴾[4]. وقال نوح: ﴿ولآ أقول لكم عندي خزآئنُ الله ولآ أعلم الغيْبَ ولآ أقول إني مَلك ولآ أقول للذين تزدري أعيُنُكم لن يُؤتَيهم الله خيراً الله أعلمُ بما في أنفسهم إنّي إذاً لمن الظّالمين﴾[5]. وكذلك قال لخاتم الرسل: ﴿قل لآ أقول لكم عندي خزآئن الله ولآ أعلمُ الغيبَ ولا أقول لكم إنّي مَلكٌ إنْ أتّبعُ إلاّ ما يوحىٓ إلَيَّ﴾[6].

فتوسط البشر بالرسالة مثل توسّط الملك بالرسالة، كما قال تعالى: ﴿الله يَصطَفي من الملئكة رُسُلاً ومن الناس﴾[7]. وقال تعالى: ﴿إنّه لَقَوْلُ رَسُولٍ كريم * ذي قوّة عند ذي العرش مَكينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أمينٍ﴾[8]. فهذا جبريل. ثمّ قال: ﴿وما صاحبُكم بمَجْنُون﴾[9]. وقوله «وما صاحبكم» كقوله في الآية الأخرى: ﴿والنجم إذا هَوىٰ * ما ضَلَّ صاحبُكم وما غوىٰ﴾[10].

= بين الرجلين من قتلى أُحُد في ثوب واحد، ثمّ يقول: «أيُّهما أكثر أخذاً للقرآن»؟ فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد، وقال: «أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة» «أي، أنا شفيع لهم، وأشهد أنّهم بذلوا أرواحهم في سبيل الله، وأمر بدفنهم في دمائهم، ولم يغسلوا، ولم يصلّ عليهم. ورواه أيضاً الترمذي، والنسائي، وابن ماجه، ولم يخرجه مسلم ـ عن «تنقيح الرواة».

(١) الزخرف ٤٣ / ٤٥.
(٢) النحل ١٦ / ٣٦.
(٣) الأنبياء ٢١ / ٢٥.
(٤) الأعراف ٧ / ٥٩، ٦٥، ٧٣، ٨٥.
(٥) هود ١١ / ٣١.
(٦) الأنعام ٦ / ٥٠.
(٧) الحج ٢٢ / ٧٥.
(٨) التكوير ٨١ / ١٩ ـ ٢١.
(٩) التكوير ٨١ ـ ٢٢.
(١٠) النجم ٥٣ / ١، ٢.

استطراد

الحكمة في إرسال الرسول البشرى إلى البشر دون المَلكي

فقوله «صاحبكم» تنبيه على نعمته على البشر وإحسانه إليهم إذ بعث إليهم من يصحبهم ويصحبونه بشراً مثلهم. فإنّهم لا يطيقون الأخذ عن الملك، كما قال تعالى: ﴿وقالوا لولآ أُنزل عليه مَلكٌ ولو أنزلنا مَلَكاً لَقِضي الأمر ثمّ لا يُنْظَرون * ولو جعلنٰه مَلَكاً لجعلنٰه رجلاً ولَلَبَسْنا عليهم ما يَلْبِسون﴾(١).

وروى ابن أبي حاتم، عن أبي زرعة، عن [مِنجاب](٢) بن الحْرث، عن بشر ابن عمارة، عن أبي رَوْق، عن الضحاك، عن ابن عبّاس: «ولو أنزلنا ملكاً لقضي الأمر»: لأهلكناهم، «ثمّ لا يُنظرون»: لا يؤخّرون. «ولو جعلناه مَلكاً لجعلناه رجلاً، يقول: لو أتاهم ملك ما أتاهم إلاّ في صورة رجل، لأنّهم لا يستطيعون النظر إلى الملٰئكة. وكذلك قال غيره من المفسّرين. «ولَلَبَسنا عليهم» قالوا: لخَلطنا ولشبّهنا عليهم ما يخلِطون ويشبِّهون على أنفسهم، حتّى يُشكّوا فلا يدروا أملَك هو أو آدمي.

فبيّن سبحانه أنّه لو أنزل ملكاً لم يمكنهم أن يروه إلاّ في (٥٣٥) صورة بشر، كما كان جبريل يأتي النبيَّ ﷺ إذا رآه الناس في صورة دِحْيَة الكلبي، أو في صورة أعرابيّ لمّا أتاه وسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان. وكذلك لما أتوا إبراهيم ولوطاً ورأتهم سارَةُ وقوم لوطٍ لم يأتوا إلاّ في صورة رجال. وكذلك لمّا أتى جبريل مَريمَ - عليها السلام لينفخ فيها أتاها في صورة رجل. قال تعالى: ﴿فأرسلنآ إليها روحَنا فَتمثَّل لها بشراً سَويّاً * قالت إنّي أعوذ بالرحمٰن منك إن كنتَ تَقِيّاً * قال إنّما أنا رسول ربِّكِ لأهب لكِ غلٰماً زَكيّاً﴾(٣). وإذا كانوا لا يستطيعون أن يروا المَلك إلاّ في صورة رجل فلو جاءهم لقالوا «هذا بشرٌ، ليس بمَلك، واشتبه الأمر واختلط، والتبس الأمر عليهم. فمل تكن هذه الشبهة تنقطع بإنزال مَلكٍ.

---

(١) الأنعام ٦ / ٨، ٩.

(٢) منجاب: بياض في الأصل، وقد أدرجناه من بعض أسانيد ابن أبي حاتم المذكورة في تفسير ابن كثير.

(٣) مريم ١٩ / ١٧ - ١٩.

وهذا كما قال في السورة الأخرى: ﴿ويَسْئلونك عن الرّوح قل الروحُ من أمر ربّي ومآ أوتيتم من العلم إلاّ قليلاً * ولئن شئنا لَنذهبّن بالذيّ أوْحَيْنآ إليك ثمّ لا تَجِدُ لك به علينا وكيلاً * إلاّ رحمةً من ربّك إنّ فضله كان عليك كبيراً * قل لئن اجّتمعت الإنس والجنّ علىٓ أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظَهيراً * ولقد صَرَّفنا للناس في هذا القرآن من كلّ مَثَل فأبىٓ أكثر الناس إلاّ كُفوراً ـ إلى قوله ـ وما منع الناسَ أن يؤمنوآ إذ جآءهم الهُدَى إلاّ أن قالوا أبَعَثَ الله بَشَراً رسولاً * قل لو كان في الأرض ملٰئكةٌ يَمْشون مُطْمَئِنِّينَ لَنزَّلنا عليهم من السمآء مَلكاً رسولاً﴾[1].

وأيضاً في قوله «صاحبكم» بيان أنّه عربيّ بُعث بلسانهم، كما قال: ﴿وما أرسلنا من رسولٍ إلاّ بِلِسان قومه﴾[2]. وقد قال تعالى: ﴿لقد جآءكم رسولٌ من أنفسكم عزيزٌ عليه ما عَنِتّم حريص عليكم بالمؤمنين رَؤوفٌ رحيم﴾[3]. قيل: المراد «من أنفس العرب»، فالخطاب لهم.

وقيل: «من أنفس بني آدم»، فهو بشرٌ لا ملكٌ ولا جنّي، لأنّ الخطاب لجميع الخلق الذين أرسل إليهم. لا سيّما وهذه في سورة برآءة، وهي من آخر القرآن نزولاً، وقيل إنّ هذه الآية آخر ما نزل. وقد نزلت بعد دعوة الروم، والفرس، والقبط. وهو «بالمؤمنين» من هؤلاء كلّهم رؤوف رحيم». ولا ريب أنّه ﷺ من الإنس؛ ومن العرب ـ أفضل الإنس؛ ومن قريش ـ أفضل العرب؛ ومن بني هاشم ـ أفضل قريش. و«الأنفس» يراد بهم جنس الإنسان، كما قال تعالى: ﴿لولا إذ سمعتموه ظنَّ المؤمنون والمؤمنٰت بأنفسهم خيراً﴾[4]. فقوله «صاحبكم» مثل قوله «من أنفسكم»، ومثل قوله: ﴿أكان للناس عَجَباً أن أوْحَيْنآ إلى رجلٍ منهم أن أنذِرِ الناس﴾[5].

وقوله: ﴿سُبْحان ربّي هل كنت إلاّ بَشَراً رسولاً﴾[6]. لم يقصد بهذا اللفظ

(١) الإسراء ١٧ / ٨٥ ـ ٩٥.
(٢) إبراهيم ١٤ / ٤.
(٣) التوبة ٩ / ١٢٨.
(٤) النور ١٢/٢٤.
(٥) يونس ١٠ / ٢.
(٦) الإسراء ١٧ / ٩٣.

تفضيل المَلك عليه، كما توّهمه بعض الناس. كما أنّ قوله «إن أوْحَيْنا إلى رجل منهم» وقوله «سبحان ربّي هل كنت إلّا بشراً رسولاً» لم يقصد به أنّ غيره أفضل منه.

استطراد آخر
كون الرسول مُبَلّغاً للقرآن عن الله، لا مُحْدِثاً له

وقال سبحانه: ﴿وما صاحبُكم بمَجْنون * ولقد رآه بالأُفُق المبين * وما هو على الغيب بضَنِين * وما هو بقول شيطـٰن رجيم﴾[1] فالرسول هنا هو الرسول المَلكي جبريل. وقال في السورة الأخرى: ﴿إنّه لقولُ رسولٍ كريم * (٥٣٧) وما هو بقول شاعرٍ قليلاً ما تؤمنون * ولا بقول كاهنٍ قليلاً ما تذكّرون * تنزيلٌ من ربّ العـٰلمين * ولو تقوّل علينا بعضَ الأقاويل * لأخذنا منه باليمين * ثمّ لقَطَعْنا منه الوَتِين * فما منكم من أحدٍ عنه حـٰجِزين﴾[2]. فالرسول هنا محمد ﷺ.

وأضافه إلى هذا الرسول تارة، وإلى هذا تارة، لأنّ كلّاً من الرسولَيْنِ بَلّغه وأدّاه. ولفظ «الرسول» يتضمّن مرسِلاً أرسله. فكان في اللفظ ما يبيّن أنّ الرسول مبلّغٌ له عن غيره، لا أنّ الرسول أحدث شيئاً منه، كما توّهمه بعض الناس وظنّ أنّ إضافته إلى الرسول يقتضي أنّه هو الذي أحدث القرآن العربي. فإنّه قد أضافه إلى هذا تارة، وإلى هذا تارة. فلو كان المراد الإحداث لتناقض الخَبَران.

ولأنّه أضافه إليه باسم «رسول»، لم يقل «إنّه لقول مَلك» ولا «قول بشر». بل قد كفّر من قال «إنّه قول البشر» في قوله: ﴿ذَرْني ومَن خلقتُ وحيداً * وجعلتُ له مالاً ممدوداً * وبنين شهوداً ـ إلى قوله ـ [إنّه] فكّر وقدّر * فقُتِل كيف قَدَّر * ثمّ قُتِل كيف قَدَّر * ثمّ نظَرَ * ثمّ عَبَسَ وبَسَر * ثمّ أدْبر واسْتَكبر * فقال إنْ هذآ إلّا سِحْرٌ يُؤثَر * إنْ هذآ إلّا قولُ البشر * سأُصْليه سقر﴾[3]. والكلام الذي تَوعّد بسقر من قال «إنّه قول البشر» هو الكلام الذي أضافه إلى رسول من البشر تارة، وإلى رسول من الملئكة تارة. لأنّ المراد هناك أنّه بلّغه، والذي كفّره قال: «إنّه أنشأه» و«إنّـه كلام

---

(١) كذا هذه الآيات في الأصل ههنا، ولعلّ المراد ـ والله أعلم ـ الآيات التي قبلها، وهي: ﴿إنّه لقول رسول كريم * ذي قوة عند ذي العرش مكين * مطاع ثم أمين﴾ التكوير ٨١/١٩ ـ ٢١.
(٢) الحاقة ٦٩ / ٤٠ ـ ٤٧.
(٣) المدّثر ٧٤ / ١١ ـ ٢٦.

نفسه»، سواء كان المراد المعنى، أو اللفظ، أو كلاهما. فإنّ الذي لعنه الله هو الذي قال «إنْ هذا إلاّ قول البشر».

فمن قال «إنّ هذا (٥٣٨) القرآن قول البشر» فهو من جنس قوله من بعض الوجوه. ولهذا قال تعالى: ﴿وإن أحَدٌ من المشركين اسْتجارَك فأجِره حتّى يسمَعَ كلام الله ثمّ أبْلِغه مأمَنَه﴾(١). فأخبر أنّ ما يسمعه المستجير هو كلام الله، والمستجير يسمعه بصوت القارىء. والصوت صوت القارىء والكلام كلام الباري، كما قال النبيّ ﷺ: «زَيِّنوا القرآن بأصواتكم»(٢). وقال: «لله أشدُّ أذناً إلى الرجل الحسن الصوت بالقرآن من صاحب القَيْنَة إلى قِينته»(٣).

وكذلك ذكر في غير موضع أنّ الصوت المسموع من العبد هو صوت العبد، كما قال تعالى: ﴿يـاأيُّهاالذين آمنوا لا تَرفَعُوآ أصواتَكم فوق صوت النبيّ ولا تَجْهَروا له بالقول كَجَهْر بعضكم لبعض﴾(٤). وقال: ﴿إنّ الذين يَغُضُّون أصواتَهم عند رسول الله أولئك الذين امْتَحَن الله قلوبهم للتقوىٰ﴾(٤). وقال لقمن لابنه: ﴿واقصِد في مَشْيِك واغْضُضْ من صوتك إن أنكر الأصوات لصَوْت الحمير﴾(٥).

وفي سنن أبي داود عن جابر إنّ النبيّ ﷺ كان يقول في الموسم: «ألا رجلٌ يحمِلُني إلى قومه لا بَلِّغ كلامَ ربّي، فإنّ قريشاً قد منعوني أن أبلِّغ كلام ربّي»(٦).

---

(١) التوبة ٩ / ٦.
(٢) رواه البخاري تعليقاً في التوحيد، وأخرجه موصولاً في كتاب «خلق أفعال العباد» من حديث البراء بن عازب، وأخرجه أحمد، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه، والدارمي، وابن خزيمة، وابن حبان.
(٣) أخرجه ابن ماجه، وابن حبان، والحاكم، والبيهقي في الشعب، من حديث فضالة بن عبيد، وذكره البخاري في «خلق أفعال العباد». وقوله «أذناً» أي استماعاً. والقينة: الجارية مغنية كانت أو غير مغنية.
(٤) الحجرات ٤٩/٢ ثم ٣.
(٥) لقمان ٣١ / ١٩.
(٦) أخرجه أحمد، وأصحاب السنن، وصحح الحاكم - عن «تحفة الأحوذي» نقلاً عن الحافظ ابن حجر. وليس في أبي داود والترمذي «لأبلغ كلام ربي». قال الحافظ في «الفتح»: ومن شدة اللبس في هذه المسألة كثر نهي السلف عن الخوض فيها، واكتفوا باعتقاد «أن القرآن كلام الله غير مخلوق» ولم يزيدوا على ذلك شيئاً، وهو أسلم الأقوال، والله المستعان.

عود إلى أصل الموضوع :

فرُسل الله وسائط في تبليغ رسالاته، كما قال تعالى: ﴿**يـأيُّها الرسول بَلّغ ما أنزل إليك من ربّك**﴾(١). وقال تعالى: ﴿**إلاّ مَنِ ارْتَضىٰ من رسول فإنّه يَسْلُكُ من بينِ يديه ومِنْ خَلْفِهِ رَصداً * لِيَعْلَمَ أن قد أبلَغوا رِسٰلٰتِ ربّهم**﴾(٢). وقال تعالى عن نوح: ﴿**ولٰكنّي رسولٌ من ربّ العٰلمين * أبلّغكم رسٰلٰتِ ربّي**﴾(٣). وكذلك قال هود.

وفي صحيح البخاري عن عبدالله بن عمرو عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «**بَلّغوا عنّي ولو آية، وحَدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب عَلَيّ متعمِّداً فليَتَبوّأ مقعده من النار**»(٤). وفي السنن عن زيد بن ثابت وابن مسعود أنّ النبيّ ﷺ قال: «**نَضَّر الله امرءاً سمع منا حديثاً فَبَلَّغه إلى من يسمعه. فرُبَّ حامل فقه غير فقيه، ورُبَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه**»(٥). وفي الصحيحين عن النبيّ ﷺ أنّه قال في حجّة الوداع: «**لِيُبَلِّغِ الشاهدُ الغائب، فرُبَّ من مبلّغ أوعىٰ من سامع**»(٦).

والمقصود هنا أنّ الحنفاء الذين(٧) يعبدون الله وحده لا شريك له وهم مسلمون وجميع الأنبياء وأممهم كانوا مسلمين مؤمنين. ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإسْلام دِيناً فلن يُقبَلَ منه**﴾(٨). ﴿**لأنّ الدين عند الله الإسلام**﴾(٩). في كلّ زمان ومكان. وقد أخبر الله عن

---

(١) المائدة ٥ / ٦٧.

(٢) الجن ٧٢ / ٢٧، ٢٨.

(٣) الأعراف ٧ / ٦١ و٦٢.

(٤) أخرجه البخاري في أخبار بني إسرائيل، وأخرجه أيضاً أحمد، والنسائي، والترمذي ـ عن «تنقيح الرواة».

(٥) حديث زيد بن ثابت أخرجه أحمد، وأصحاب السنن، والدارمي، ولفظ الترمذي «نضر الله امرءًا سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغ غيره، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه». وحديث ابن مسعود أخرجه أحمد، والترمذي، وابن ماجه، وابن حبان، ولفظ الترمذي «نضر الله امرءًا سمع منا شيئاً فبلغه كما سمعه، فرب مبلغ أوعى من سامع».

(٦) هو طرف من حديث أبي بكر الطويل في خطبة يوم النحر، أوّله «إنّ الزمان قد استدار» إلخ، أخرجه البخاري، ومسلم، وأحمد، والنسائي. وفيه «فرب مبلغ» من دون «من».

(٧) «الذين» خبر «و«الحنفاء» اسمها.

(٨) آل عمران ٣ / ٨٥.

(٩) آل عمران ٣ / ١٩.

نوح وإبراهيم وإسرائيل وغيرهم إلى الحواريين أنّهم كانوا مسلمين. ونـوح أوّل رسول بُعث إلى أهل الأرض، كما ثبت ذلـك في الحديث المتّفق على صحتـه ـ حديث الشفاعة[1] ـ عن النبيّ ﷺ.

فمن جعل ما يثبته الحنفاء من توسّط البشر أو توسّط الملٰئكة من جنس ما يثبته المشركون وأخذ يفاضل بين البشر والملٰئكة لم يكن عارفاً بدين الإسلام.

بل قول الحنفاء هو ما قاله الله تعالى في كتابه حيث قال: **﴿ما كان لبشرٍ أن يُؤتِيَه الله الكتٰب والحكم والنبوَّة ثمّ يقولَ للناس كونوا عباداً لي من دون الله (٥٤٠) ولكن كونوا ربّٰنيّين بما كنتم تَعلِّمون الكتٰب وبمـا كنتم تدرسُـون ۞ ولا يأمـركم أن تتّخذوا الملٰئكة والنبيّين أرباباً أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون﴾**[2]. فمن اتخذ هؤلاء أو هؤلاء أرباباً كما يقول من يجعلهم وسائط في العبادة والدعاء ونحو ذلك فهو كافر.

وصاحب «الكتب المضنون بها» قد جعل الملٰئكة والنبيّين وسائط وجعل هذه شفاعتهم موافقة للفلاسفة، كما تقدّم من أنّ هذا القول شرّ من قول مشركي العرب.

وجاء بعده صاحب كتاب «السرّ المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم»[3]، فذكر فيه الشرك الصريح من عبادة الكواكب والجنّ والشيـاطين، ودعواتهـا، وبخورهـا. وخـواتيمهـا، وأصنـامهـا التي تجعـل لهـا على مـذهب المشـركين ـ الكلدانيين والكشدانيين ـ الذين بُعث إليهم إبراهيم الخليل. وبَنى على ذلك القولَ بقدم العالم، وأنّ لا سببَ لحدوث الحوادث إلاّ مجرّد حركة الفلك، كما يقوله هؤلاء القائلون بِقدم العالم الذين هم شرّ من مشركي العرب.

وكذلك ذكر في تفسير حديث المعراج ما هو مبني على أصول هؤلاء الذين هم أكفر الكفّار، كقوله «إنّ الأنبياء رآهم النبيّ ﷺ هم الكواكب، فآدم القمر، ويوسف الزهرة»، ونحو هذا الهذيان. و«إنّ المعراج إنّما هو رؤية قلبِه الوجودَ»، كما يذكر ابن عربي وغيره مثل هذا المعراج، ويثبتون لأنفسهم إسراء ومعراجاً.

---

(١) هو حديث الشفاعة الطويل الذي أخرجه الشيخان عن أنس بن مالك. وفيه «فيقول (آدم): لست هناكم... ولكن ائتوا نوحاً ـ أول نبي بعثه الله تعالى إلى أهل الأرض». وإليه الإشارة.

(٢) آل عمران ٣ / ٧٩ و٨٠.

(٣) «السر المكتوم»: تأليف الإمام فخر الرازي.

وهذه خيالات تلقيها الشياطين مناسبة (٥٤١) لما يعتقدونـه من الإلحاد على عادة الشياطين في إضـلال بني آدم، فإنّمـا يُضلّونهم بما يقبلونـه منهم وما يـوافق أهواءهم.

والحمد لله رب العالمين.

قال الناسخ في آخر الكتاب:

نجز على يد الفقير إلى الله تعالى محمود بن أحمد بن حسن الشافعي، غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين.

وكتب في الزاوية العليا من الهامش بخط آخر:

بلغت مقابلة بأصل المصنف بخطه
المقروء عليه رضي الله عنه في سنّة ثمان وعشرين وسبعمائة (في سبع ذي الحجّة)
وقد قرأت عليه أوائل هذه النسخة وكتب بخطه على
هوامشها زيادات له تممـ........ قرأت .... النسخة...

الفهارس

فهرس الأعلام

- أ -

ـ ت ـ

ـ ث ـ

ـ ج ـ

ـ ش ـ

فهرس المصطلحات

فهرس المحتويات
ج ٢

الموضوع — الصفحة

الرد على المنطقيين

شيخ الإسلام ابن تيمية

١

مبحث

الحد والقضية والقياس

تقديم وضبط وتعليق

الدكتور رفيق العجم

